This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

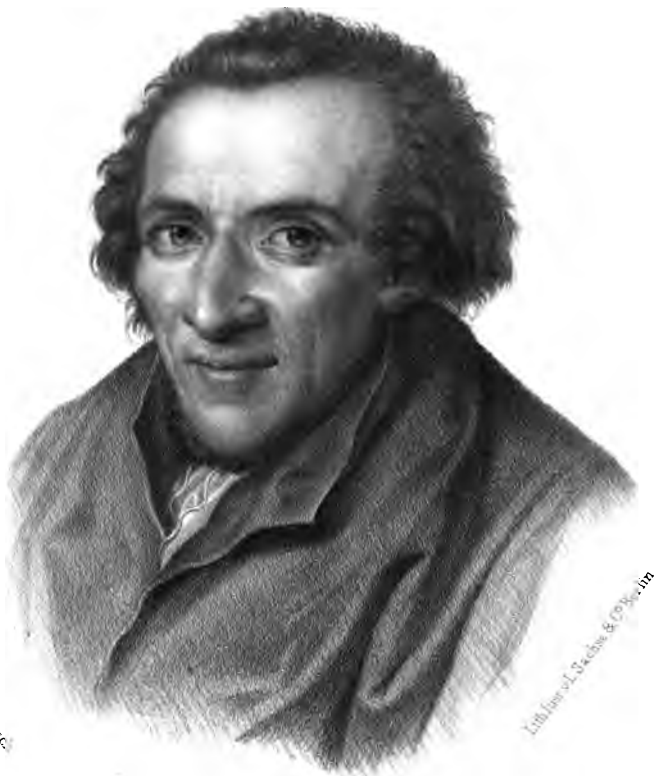
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

47. g. 8

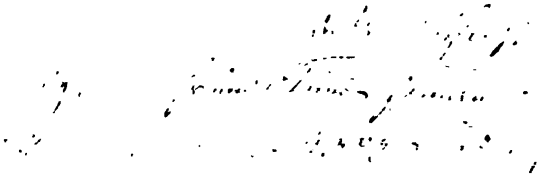
Moſes Mendelsſohn's
geſammelte Schriften.

Erſter Band.



Ich erkenne nicht, daß Ihr der Wahrheitsforscher, Stimmen sammeln wolle, um sie zu zählen. Sie wollen gewogen und nicht gezählt seyn.

Errant igitur, qui deorum cultus ab exordio priscos contendunt.



Moſes Mendelsſohn's geſammelte Schriften.

Nach den Originaldrucken und Handſchriften

herausgegeben

von

Prof. Dr. G. B. Mendelsſohn.

In ſieben Bänden.

Erſter Band.

Mit Mendelsſohn's Bildniß.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.

1843.

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
12 - DEC. 1937
OF OXFORD

Inhalt des erſten Bandes.

Seite

Moſes Mendelsſohn's Lebensgeſchichte 3

Zur Einleitung in Moſes Mendelsſohn's philoſophiſche Schriften. Von Ch. A. Brandis..... 57

Moſes Mendelsſohn's philoſophiſche Schriften. Erſter Theil. 105

Ueber die Empfindungen..... 107

Geſpräche..... 191

Moſes Mendelsſohn's philoſophiſche Schriften. Zweiter Theil. 233

I. Rhapſodie oder Zuſätze zu den Briefen über die Empfindungen 235

II. Ueber die Hauptgrundſätze der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften 287

III. Ueber das Erhabene und Naive in den ſchönen Wiſſenſchaften 307

IV. Ueber die Wahrſcheinlichkeit 349

V. Sendſchreiben an den Herrn Magiſter Leſſing in Leipzig 371

Moses Mendelssohn's
Lebensgeschichte
in drei Abschnitten.

---

1. Mendelssohn's Jugendjahre — seine Studien — seine Thätigkeit als Gelehrter.
2. Mendelssohn's Namen — seine Gestalt — Gemüthsart — Art, die Jugend zu belehren — Religionsansichten — sein Einfluß auf die Juden.
3. Mendelssohn's Leben im Hause — sein Tod.

Erster Abschnitt.

Mendelssohn's Jugendjahre — seine Studien — seine Thätigkeit als Gelehrter.

Die Geschichte des Lebens eines Menschen bleibt in der Regel ebenso mangelhaft als die Geschichte eines Baumes im Walde. Der Wald hat tausend Bäume, deren Geschichte zu kennen wir nicht begierig sind. Wenn wir aber einen besonders schön, groß und stark gewachsenen Baum sehen, dessen Aeste Hunderte seiner kleinen Nachbaren schützen und beschatten, so möchten wir seine Geschichte kennen. Wir bescheiden uns, nicht zu wissen, was mit dem Saamenkorn vorgegangen ist, so lange es unter der Erde lag; aber seitdem die Pflanze den mütterlichen Schooß der Erde durchbrochen hat und an's Tageslicht gekommen ist — was hat sie so ganz besonders begünstiget? wie haben die Bäume, die ihr zunächst stehen, durch ihre Stellung gegen sie ihr Licht und Schatten, Regen und Wind in so heilsamem Maaße zukommen lassen? welche Zufälligkeiten hat das junge Bäumchen erfahren? welcher vorbeistreifende Jäger, welches Thier im Walde, das sich an seine Rinde gerieben hat, gab der noch zarten Pflanze eine Richtung, die wir jetzt im starken Baume bewundern? — wir möchten es wissen, allein wir kommen zu spät. Niemand hat es der Mühe werth gehalten, die kleine, unansehnliche Pflanze zu beobachten — wir erfahren erst etwas von dem Baume, wenn er so dastehet, wie er unsre Bewundrung auf sich zieht. Dies soll uns entschuldigen, wenn wir so gar wenig von Mendelssohn's Kindheit und seinen Jugendjahren zu

sagen wissen. Es sind höchst mangelhafte und magre Notizen, die uns aus dieser Periode seines Lebens überliefert worden sind. Sie sind fast alle im Gespräch von ihm selbst aus dem Gedächtnisse gegeben worden. Es war Niemand um ihn in seiner Kindheit und frühen Jugend, der fähig war und es der Mühe werth hielt, das Kind und den angehenden Mann zu beobachten.

Moses Mendelssohn ist am 6. September 1729 in Dessau von jüdischen Aeltern geboren. Sein Vater war bei der Gemeinde als Schreiber *) und Lehrer an der Primär-Schule angestellt.

Die bürgerlichen Rechte der Juden waren zu jener Zeit höchst beengt und dadurch ihre geistige Ausbildung vollkommen vernachlässigt. Als einziger Nahrungszweig war ihnen der Kleinhandel angewiesen und auch dieser mit vielen Ausnahmen. So durfte kein Jude mit Materialwaaren handeln, denn dieser Handel war zünftig. Es blieb den Juden, um ihr Leben zu fristen, nur der Handel mit alten Kleidern, mit Schnittwaaren, und der Wucher. Von den Christen aus jeder gesellschaftlichen Beziehung streng zurückgewiesen, war in ihrem elenden Zustande die Religion ihr einziger Trost, an welcher sie denn um so fester hielten. Da das alte Testament hebräisch geschrieben ist, so war das Studium der hebräischen Sprache das Erste, welches die Kinder trieben, und von welchem sie zum Talmud und dessen Commentatoren übergingen. Damit war alles beendigt, was für die geistige Bildung der Jugend geschah. Es waren fast ausschließlich polnische Juden, welche in den Gemeinden als

*) Die Gesetzesrolle, welche bei dem Gottesdienste der Juden gebraucht wird, muß geschrieben sein, und es wird mit einer bis ins Kleinliche gehenden Strenge darauf gesehen, daß die Abschrift vollkommen correct sei. Eine gleiche Strenge in Hinsicht auf die Richtigkeit der Schrift wird auch bei einigen bürgerlichen Acten ausgeübt. Wenn Eheleute gesetzlich geschieden werden, so geschiehet dies vermittelst eines Scheidungsbriefes, dessen Inhalt vom Gesetz bestimmt ist. Dieser Scheidungsbrief muß geschrieben seinz und wenn ein einziger Buchstabe fehlt oder nicht gehörig in der Reihe stehet, wenn auch nur die geringste Rasur oder Correctur zu merken ist, so ist der Scheidungsbrief ungültig. Daher besoldet jede jüdische Gemeinde ihren eigenen Schreiber, der in kleinen Gemeinden zugleich die Kinder im hebräisch lesen und schreiben unterrichtet.

Rabbiner und als Lehrer im Talmud angeſtellt waren, weil man dieſe für ſchriftgelehrter hielt als die deutſchen. Dieſe Leute, durch Kleidung, körperliche Bildung und Lebensgewohnheit noch weiter von den Chriſten in Deutſchland abſtehend als die deutſchen Juden, erhielten die Kluft zwiſchen Juden und Chriſten, ja ſie erweiterten ſie auf alle Weiſe. Sie ahndeten, daß wiſſenſchaftlicher Unterricht und beſonders die verbeſſerte Sprache ein Mittel ſein würde, die Chriſten den Juden näher zu bringen, und beſorgten von dieſer Annäherung Gefahr für die Religion. Der Eifer für dieſe Religion mußte alſo die Unwiſſenheit begünſtigen. Wer es wagte, richtiger deutſch zu ſprechen, als polniſche Juden es damals ſprachen, galt für einen Ketzer. War es ein Kind, ſo ward es gezüchtiget; war es ein Erwachſener, ſo unterlag er Verfolgungen. Das Leſen eines deutſchen Buches war nun vollends ein Frevel, der nicht hart genug zu ahnden war. Die drückenden Nahrungsſorgen und die ſtrenge Wegweiſung aus jedem geſellſchaftlichen Verhältniß mit gebildeten Menſchen brachten es dahin, daß es dem Juden gar nicht in den Sinn kam, ſich mit der Nation zu verſchmelzen, mit welcher er lebte. Er blieb ſtarr und ſteif geiſtig da ſtehen, wohin ihn ſein Lehrer — ein polniſcher Jude — geſtellt hatte; an Fortſchreiten in Bildung und Kenntniſſen war nicht zu denken. Der Talmud war und blieb das einzige Studium; und Achtung bewies man nur dem, der mehr als gewöhnlich im Talmud beleſen und die Spitzfindigkeit deſſelben noch ſpitzer zu ſchnitzeln im Stande war. Der Jude der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts glich vollkommen dem des 16.; es war unter ihnen kein Unterſchied, weder in der körperlichen Haltung, noch in der Kleidung, ja kaum in der Sprache, die ein craſſes Gemiſch von deutſch und hebräiſch war und eine Sprache genannt zu werden nicht verdiente. So war der Jude in einem Staate, in welchem er und ſeine Vorältern, oft durch viele Geſchlechter, geboren waren und gelebt hatten, ein völlig Fremder, verachtet von der Nation, unter der er lebte, wegen ſeiner Armuth, ſeiner Unwiſſenheit und ſeiner cyniſchen Lebensweiſe — eine Folge ſeiner Abſondrung. Dieſe Verachtung ging ſo weit, daß ſelbſt noch im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts die Buben auf der Straße einen Juden — war es ein junger Burſche oder ein Greis — laut verhöhnten und ihm „Jude, Mauſchel" u. ſ. w. nachriefen.

So war die geiſtige Atmoſphäre beſchaffen, in welcher Moſes Mendelsſohn geboren ward und ſeine Kinderjahre verlebt hat. Doch waren es zwei Sterne, die ſeinem Geſchick in jener tiefen Finſterniß leuchteten und deren ſich Wenige ſeines Gleichen zu erfreuen hatten. Sein Vater war nicht beſſer unterrichtet als Andere ſeines Gleichen, aber es war als hätte er eine Ahndung von dem Geiſte, der in ſeinem Sohne ſteckte, und als fühlte er die Pflicht, zur Ausbildung deſſelben Alles zu thun, was in ſeinen Kräften ſtand. Der Knabe war wenig über drei Jahre alt, als der Vater ihn ſeinem eigenen Unterrichte entwachſen glaubte und ihn nach dem höheren Schulſaale brachte, welchem ein gelehrter Rabbi vorſtand. Dahin trug der Vater den kleinen ſchwachen Knaben im Winter noch vor Anbruch des Tages, und wickelte ſich und ihn in einen ärmlichen, abgetragenen Mantel ein. So früh hielt der Vater ſein Söhnchen zum ernſten Lernen an; und hat er auch gefehlt, hat er in dem Knaben durch zu frühe Anſtrengung den Keim zu einem ſiechen Leben gelegt, der früh genug aufging, um ihm das Leben zu verkümmern und zu verkürzen, ſo wird Gott ihm verzeihen. Es mag wohl eines ſolchen Vaters bedurft haben, um einen Moſes Mendelsſohn zur Welt zu bringen. Sein zweiter Glücksſtern war jener gelehrte Rabbi, der freilich keine andre Sprache wußte als die hebräiſche, der aber außer dem Talmud vieles geleſen und ſtudirt hatte, was in dieſer Sprache wiſſenſchaftliches geſchrieben iſt, und der den Geiſt ſeines Schülers nicht bloß mit dem Talmud beſchäftigte, ſondern ihm den Weg des Wiſſens wenigſtens von ferne zeigen konnte. Ein ſolcher Mann — Rabbi Fraenkel hieß er — war eine ſeltene Erſcheinung; und wir werden bald ſehen, wie er Anerkennung fand und dadurch im Stande war, ſeinem Schüler, unſerm Mendelsſohn, in den angehenden Jünglingsjahren beizuſtehen und ihm die erſten Schritte möglich zu machen auf einer Bahn, die nach einem herrlichen, aber ſo ſehr weit entlegenen Ziele führte.

Schon bei ſeinem Vater ſtudirte Mendelsſohn die Bibel, und ſetzte dieſes Studium unter Rabbi Fraenkel ſo eifrig fort, daß er das alte Teſtament vollkommen auswendig wußte. Rabbi Fraenkel hatte Freude an den glücklichen Geiſtesanlagen und dem ungemeinen Fleiße des Knaben, und er erſtreckte ſeinen Unterricht für ihn und einige auserwählte Schüler nicht bloß auf den Talmud, ſondern auch auf die Philoſophie des Maimonides, deſſen More Newochim, oder: Wegweiſer für Verirrte, er mit ih-

nen durchging. Dieser Unterricht legte in unserm Mendelssohn den ersten Keim zum Studium der Philosophie, der einen fruchtbaren Boden fand. Der frühreife Knabe warf sich mit brennendem Eifer auf die Werke des Maimonides; und er erwähnte sehr oft später, daß er dem Maimonides viel, sehr viel zu danken habe. So findet das von einem großen Geiste ausströmende Licht oft erst nach Jahrhunderten einen ihm ähnlichen, den es erleuchtet und zur Fortpflanzung des Lichtes fähig macht.

In seinem 10. Jahre ward eine poetische Ader in Mendelssohn rege, er machte hebräische Gedichte. Dies erzählte er selbst, erwähnte aber auch, daß er jene Gedichte zerstört und nicht wieder Aehnliches versucht habe, weil er gefunden, daß es ihm ganz an poetischem Talent gebräche. Die großen und frühzeitigen geistigen Anstrengungen des Knaben blieben nicht ohne traurige Folgen auf seinen körperlichen Zustand. Es befiel ihn eine heftige Nervenkrankheit, in deren Folge sich sein Rückgrat krümmte. Er wurde geheilt, eine große Nervenschwäche blieb aber für sein ganzes Leben zurück, und die körperliche Mißgestaltung nahm zu mit dem Alter.

Im Jahre 1742 wurde Rabbi Fraenkel nach Berlin als Oberrabbiner berufen — eine ungleich einträglichere und einflußreichere Stelle als jene in Dessau. Er verdankte sie seinem großen Rufe unter den schriftgelehrten Juden. In diesem Jahre ward unser Mendelssohn dreizehn Jahre alt, ein Alter, in welchem die Juden eingesegnet und in welchem die Kinder armer Aeltern angehalten werden, für ihren Unterhalt zu sorgen. Die Aeltern schlugen unserm Mendelssohn vor, sich dem Handel zu widmen — was blieb ihnen sonst übrig? Er wollte aber durchaus seinem Lehrer nach Berlin folgen und unter ihm Kenntnisse erwerben, von denen er eine dunkele Ahndung hatte. Die Aeltern konnten sich nur mit Mühe entschließen, den Knaben hülflos nach der großen Stadt wandern zu sehen, allein sein ernster Wille und unausgesetztes Bitten führte endlich die Einwilligung herbei.

So wanderte der 14jährige Mendelssohn in Berlin ein — ein übelgewachsener, schwächlicher Judenknabe, ohne Geld, ohne Empfehlungen und, was gewiß nicht das geringste Ungemach für ihn war, ohne Muth sich Unbekannten zu nähern. Der Druck, unter welchem er geboren war, das Bewußtsein seiner üblen Gestalt und Schwächlichkeit hatte ihn in einem hohen

Grade blöde und zurückhaltend gemacht; und nach seiner eigenen mündlichen Aussage konnten auch später die glücklichen Verhältnisse, in denen er lebte, und die große Achtung, die ihm von allen Seiten bezeugt ward, diese von Kindheit an eingewurzelte Scheu nicht unterdrücken. Bei jeder ersten Bekanntschaft fand er sich immer beengt, und nur wiederholter Umgang und gegenseitiges Gefallen konnte sein Herz öffnen.

Der einzige Mann in Berlin, den Mendelssohn kannte, war sein Rabbi Fraenkel. Diesen suchte er auf und ward von ihm mit Wohlwollen empfangen. An Kenntnissen hatte Mendelssohn nichts nach Berlin gebracht, als so viel ein Jude damals zu lernen angehalten wurde — die hebräische Sprache, die Bibel, den Talmud, in welchen Fächern er für sein Alter ausgezeichnet stark war, und endlich einige Anfangsgründe der Philosophie, die er von Maimonides gelernt hatte. Von der deutschen Sprache wußte er nicht mehr als jeder andre unwissende Jude; wir haben keine Spur, daß er ein deutsches Buch gelesen hat, ehe er nach Berlin kam; von Kenntnissen der griechischen oder lateinischen oder neuer lebender Sprachen war vollends die Rede nicht. Allein er brachte einen heißen Durst nach Wissen mit und den festen Vorsatz alle Schwierigkeiten zu überwinden, um sich Kenntnisse zu erwerben.

In Berlin setzte er unter Rabbi Fraenkel das Studium des Talmud fort. Dieser beschäftigte ihn auch mit dem Abschreiben eines hebräischen Werkes, welches er für den Druck ausarbeitete. Für diese Arbeit bezahlte ihm der Rabbi geringen Lohn, er verschaffte ihm Freitische an einigen Tagen in der Woche und eine Kammer unter dem Dache, die ihm ein frommer Mann, Bamberger, ohne Bezahlung einräumte. Dies waren mehrere Jahre hindurch seine einzigen Subsistenzmittel. — Er selbst erzählte, daß er oft auf einem Brodte, welches er sich kaufte, mit Strichen den Theil bezeichnete, den er an einem Tage essen durfte, um den andern Tag nicht hungern zu müssen. Es ward ihm oft der Rath gegeben, sich an reiche Juden zu wenden und um Unterstützung zu bitten, er konnte sich aber nicht dazu entschließen; denn, sagte er, ich kann meinen Anspruch auf Unterstützung auf nichts begründen als etwa darauf, daß ich gern etwas lernen möchte, und was gehet das Andre an? Leicht mag seine große Schüchternheit die eigentliche Ursache seiner Abneigung gewesen sein sich den Reichen zu nähern.

Rabbi Fraenkel's Unterricht konnte Mendelssohn's Wißbegierde nicht mehr stillen — er sah die Quellen des Wissens jetzt in der großen Residenz vor seinen Augen; allein wer half dem armen hülflosen Burschen sich ihnen zu nähern und aus ihnen zu schöpfen? Dies war für ihn um so schwieriger, da er seine außertalmudischen Studien nur sehr versteckt und ins geheim zu treiben wagen durfte. Bald nach dem Antritt der Regierung Friedrichs II. dämmerte ein Licht in Deutschland auf, welches ein Geist wie Friedrich nach seinen Staaten vorzüglich zu leiten wußte. Auch unter die Juden in Berlin drang ein Lichtschimmer; es waren unter ihnen mehrere Vermögende, die anfingen zu ahnden, daß die frühere Denk- und Erziehungsweise der Juden sie in tiefer Unwissenheit gelassen habe und daß es ihre Pflicht sei, sich oder doch wenigstens ihre Kinder zum Lichte zu führen. Wenn in einigen jüdischen Familien ein solcher Wunsch entstand, so war die Parthei der Strengorthodoxen dadurch aufgeschreckt. Wissen und Ketzerei war ihnen gleichbedeutend. Die Religion sollte — wie man es oft versucht — von der Unwissenheit beschützt werden. Die Rabbiner predigten gegen diese Neulinge, wie man sie nannte, die sogar die deutsche Sprache gründlich lernen und sich dadurch den Christen nähern wollten. Sie weissagten den Untergang der Religion, wenn diesem Unwesen nicht gesteuert würde. Der Vorstand der Gemeinde war aus Männern zusammengesetzt, die ebenso dachten, und so wurden die strengsten Maaßregeln ergriffen, um solche Ketzerei auszurotten. Ueber die in der Stadt gebornen Juden hatten die Aeltesten wenig Macht, aber die Fremden standen in polizeilicher Hinsicht ganz unter den Aeltesten, welche denen mit Ausweisung aus der Stadt droheten, die auf jenen Studien ergriffen würden. Ein ehrenwerther, noch lebender Mann*) theilt uns mit, daß sein Vater ihm folgendes aus seinem Leben erzählt habe: „ich kam im Jahre 1746 als armer 14jähriger Knabe nach Berlin und fand Moses Mendelssohn in der Lehranstalt für den Talmud. Dieser gewann mich lieb, unterrichtete mich im Lesen und Schreiben und theilte oft mit mir sein kümmerliches Brodt. Aus Dankbarkeit war ich dem Mendelssohn durch kleine Dienstleistungen behülflich, und so schickte er mich unter anderm irgend wohin, um ein deutsches Buch zu holen. Mit diesem Buche in

*) Herr S. Bleichröder in Berlin.

der Hand begegnete mir ein jüdiſcher Armenverweſer, der mich mit den Worten anfuhr: was haſt du da? wohl gar ein deutſches Buch! Sogleich riß er mir das Buch aus der Hand und ſchleppte mich zum Vogt, dem er den Befehl gab, mich aus der Stadt zu weiſen. Mendelsſohn, der Kenntniß von meinem Schickſal erhielt, gab ſich alle Mühe, meine Rückkehr zu bewirken, allein vergeblich. Er ſchaffte mir ſpäter eine Stelle auf der damaligen Talmudſchule in Halberſtadt, und ich verdanke ihm mein zeitiges Wohl."

Dies geſchah 4 oder 5 Jahre nach Mendelsſohn's Ankunft in Berlin, und man ſiehet, wie auch von dieſer Seite der Weg zum Wiſſen ihm verengt war. Wie und durch welche Mittel und Hülfe hat er ſich trotz aller Hinderniſſe den Weg zu den Wiſſenſchaften geöffnet? Darüber iſt uns wenig bekannt. Er ſagt von ſich ſelbſt:

> „ich bin nie auf einer Univerſität geweſen, habe auch in meinem Leben kein Collegium gehört; dieſes war eine der größten Schwierigkeiten, die ich übernommen hatte, indem ich alles durch Anſtrengung und eigenen Fleiß erzwingen mußte*)."

Ein polniſcher gelehrter Jude Iſrael Zamosc lebte damals in Berlin; er war aus ſeiner Heimath wegen ſeiner wiſſenſchaftlichen Studien vertrieben. An dieſen ſchloß ſich Mendelsſohn und ließ ſich von ihm aus einer hebräiſchen Ueberſetzung des Euklides in der Mathematik unterrichten. Ferner lebten in Berlin jüdiſche Aerzte, welche auf Univerſitäten ſtudirt hatten, da bekanntlich die Medizin zu ſtudiren und auszuüben den Juden zu allen Zeiten freigeſtellt war. Dr. Gumperz und Dr. Kiſch waren es, welche Mendelsſohn in Sprachen und Wiſſenſchaften einigen Unterricht und zum Selbſtlernen Anweiſung gaben. Von Dr. Gumperz ſpricht Mendelsſohn am angeführten Orte. Kiſch gab ihm täglich kurzen Unterricht in der lateiniſchen Sprache. Mit Hülfe einer Grammatik und eines Wörterbuchs, die Mendelsſohn für erſparte wenige Groſchen von einem Antiquar kaufte, brachte er es in kurzer Zeit dahin, daß er Loke's Werke in einer lateiniſchen Ueberſetzung leſen konnte. Philoſophiſche Schriften waren es immer, die ihn am meiſten anzogen.

*) Brandenburgiſche Münzbeluſtigungen. Anſpach, 1755. 5. Theil. Art. Moſes Mendelsſohn.

Dr. Gumperz unterrichtete ihn in der franzöſiſchen und engliſchen Sprache. Dieſem verdankte Mendelsſohn auch die Bekanntſchaft mit mehreren jungen Leuten im Joachimsthaliſchen Gymnaſium, unter andern mit Beauzobre. Mit dieſen jungen Leuten diſputirte er über philoſophiſche Gegenſtände und übte ſeine Denkkraft ſowohl als die Gabe ſich ſprachrichtig und geläufig auszudrücken. Dies iſt ziemlich alles, was wir von Mendelsſohn's erſten Studien wiſſen. Im Jahre 1750 nahm ein reicher jüdiſcher Seidenwaarenfabrikant Bernhard ihn in ſein Haus als Lehrer ſeiner Kinder. Dieſer Mann fühlte alſo damals ſchon das Bedürfniß ſeine Kinder andere Dinge lernen zu laſſen als ſolche, die ihnen ein polniſcher Jude beibringen konnte; und Mendelsſohn war im Stande in Sprachen und Wiſſenſchaften Unterricht zu geben. Mit dem Jahre 1750 war nun für unſers Mendelsſohn's Bedürfniſſe geſorgt und er war von der drückenden Armuth befreiet. Es blieb ihm Zeit genug ſeinen Studien nachzuhangen, und wir können jenes Jahr — Mendelsſohn war 21 Jahr alt — als dasjenige begrüßen, in welchem ſein Geiſt die Schwingen frei zu bewegen anfing. In demſelben Jahre fing er mit einem ſeiner Freunde an eine moraliſche Wochenſchrift, Kochelet Muſſor, in hebräiſcher Sprache herauszugeben; es ſind aber nur zwei Stücke davon erſchienen, die Rabbiner ließen ſie unterdrücken. Er konnte nun einen Lehrer in der griechiſchen Sprache bezahlen; und weder Nahrungsſorgen, noch Furcht vor Verfolgung, gegen welche ihn Bernhard ſchützte, hinderten ihn in ſeinen Studien, die er vom Nachmittage an bis tief in die Nacht hinein aufs eifrigſte fortſetzte. Im Jahre 1754 entließ ihn Bernhard als Hauslehrer; da er aber ſehr ſchön ſchrieb, neuerer Sprachen mächtig war und auch Handlungsbücher zu führen verſtand, ſo nahm ihn Bernhard als Buchhalter und Correſpondent, und bezahlte ihn ſo reichlich, daß Mendelsſohn ein bequemes Leben führen und ſeinen Hang zur Wohlthätigkeit befriedigen konnte. In demſelben Jahre 1754 war ihm der große Wurf gelungen Leſſing's Bekanntſchaft zu machen. Leſſing war mit Mendelsſohn in gleichem Alter, ſie ſind beide 1729 geboren. Leſſing war 1754 ohne Anſtellung und beſtimmte Geſchäfte in Berlin und mit literariſchen Arbeiten beſchäftigt. Dr. Gumperz, der Leſſing kannte, empfahl ihm Mendelsſohn als einen guten Schachſpieler, und dies gab die erſte Veranlaſſung dazu, daß Leſſing und Mendelsſohn ſich

kennen lernten. Leſſing hatte auf Univerſitäten ſtudirt, und ſein lebhafter, glänzender Verſtand war ſyſtematiſch zum Lernen und Denken angehalten. Mendelsſohn hatte bisher ohne Führer auf's Gerathewohl viele Fächer des menſchlichen Wiſſens durchſtreift und ſich durch Mangel an Ordnung im Studiren das Lernen erſchwert. Leſſing nahm ſich Mendelsſohn's an, leitete ſeine Studien und gewann ihn lieb. Die beiden verwandten Geiſter ſtifteten einen Freundſchaftsbund, der mit jedem Jahre inniger ward und von dem ihr Briefwechſel Zeugniß giebt. Dieſe innige Freundſchaft währte ununterbrochen bis in den Tod, und jeder von ihnen errichtete kurz vor ſeinem Tode dem andern ein Denkmal, wie wir es im Verlaufe dieſer Lebensbeſchreibung ſehen werden. Was Leſſing über Mendelsſohn's Geiſt und Kenntniſſe in demſelben Jahre — 1754 — dachte, gehet aus ſeinem Briefe an Johann David Michaelis vom 16. October jenes Jahres hervor. „Nur des eingerückten Briefes*) wegen," ſchreibt Leſſing, „bin ich einigermaßen in Sorgen. Wenn einige Ausdrücke darin vorkommen ſollten, die ich nicht billige, die ich aber kein Recht habe zu ändern; ſo bitte ich Ew. Wohlgeboren beſtändig auf den Verfaſſer zurückzuſehen. Er iſt würklich ein Jude, ein Menſch von etlichen und zwanzig Jahren, welcher ohne alle Anweiſung in Sprachen, in der Mathematik, in der Weltweisheit und in der Poeſie eine große Stärke erlangt hat, ich ſehe ihn im Voraus als die Ehre ſeiner Nation an, wenn ihn anders ſeine eignen Glaubensgenoſſen zur Reife kommen laſſen, die allezeit ein unglücklicher Verfolgungsgeiſt gegen Leute ſeines Gleichen getrieben hat. Seine Redlichkeit und ſein philoſophiſcher Geiſt läßt mich ihn im Voraus als einen zweyten Spinoza betrachten, dem zur völligen Gleichheit mit dem erſten nichts als ſeine Irrthümer fehlen werden."

So dachte Leſſing über Mendelsſohn, nachdem er ihn ſechs oder acht Monate gekannt hatte, Michaelis ſchrieb darauf an Mendelsſohn, und dieſer antwortete ihm: „Ihr Beyfall wird mich erfreuen, Ihr Tadel belehren, und beyde zu fernerem Nachdenken aufmuntern. So gewöhnlich und abgenutzt Ihnen dieſes Autor-Compliment ſcheinen dürfte, ſo ungeheuchelt muß es aus dem Munde eines Juden ſeyn, deſſen zeitliche Umſtände es erfordern, Niemand außer ſehr wenigen Freunden für etwas

*) Dieſer Brief betrifft das Luſtſpiel „die Juden".

mehr als einen Buchhalter bekannt seyn." In demselben Jahre lernte Mendelssohn durch Lessing Nicolai kennen. Von dieser Bekanntschaft sagt Nicolai: „ich ward bald mit diesem in der höchsten Bedeutung des Wortes edlen und vortrefflichen Manne genauer bekannt, und in wenig Monaten wurden wir vertraute Freunde, zu derselben Zeit als uns Lessing verließ — 1755. Mendelssohn spricht von seiner Freundschaft mit Nicolai in einem Briefe an Lessing vom Jahre 1756: „ich bin der grübelnden Metaphysik auf einige Zeit untreu geworden; ich besuche Herrn Nicolai sehr oft in seinem Garten; ich liebe ihn würklich, theuerster Freund! und ich glaube, daß unsere Freundschaft dabey gewinnen muß, weil ich in ihm Ihren wahren Freund liebe. Wir lesen Gedichte. Herr Nicolai liest mir seine eigenen Ausarbeitungen vor, ich sitze auf meinem kritischen Richterstuhle, bewundre, lache, billige, tadle, bis der Abend heranbricht. Dann denken wir noch einmal an Sie und gehen, mit unsrer heutigen Verrichtung zufrieden, von einander; ich bekomme einen ziemlichen Ansatz von einem bel esprit. Wer weiß, ob ich nicht einst Verse mache? Madame Metaphysik mag es mir verzeihen. Sie behauptet, die Freundschaft gründe sich auf eine Gleichheit der Neigungen, und ich finde, daß sich umgekehrt die Gleichheit der Neigungen auch auf die Freundschaft gründen könne. Ihre und Nicolai's Freundschaft hat es dahin gebracht, daß ich dieser ehrwürdigen Matrone einen Theil meiner Liebe entziehe und ihn den schönen Wissenschaften geschenkt habe." In demselben Jahre 1755 gab Lessing dem Mendelssohn eine Abhandlung von Shaftesbury zu lesen. Mendelssohn brachte ihm nach einiger Zeit das Buch wieder und antwortete, als Lessing ihn fragte, wie ihm das Buch gefallen habe? „nun ja! recht gut! aber so etwas kann ich auch machen." „So?" meinte Lessing; „nun so machen Sie doch so etwas." Mendelssohn brachte ihm nach einiger Zeit ein Manuscript zum Durchlesen. Es währte mehrere Monate, ehe Lessing mit Mendelssohn darüber sprach; und als dieser ihn endlich fragte, ob er das Manuscript gelesen habe? gab Lessing ihm ein Exemplar der philosophischen Gespräche, welche er hatte drucken lassen. So sah sich Mendelssohn überrascht und, ohne daß er es im geringsten ahnte, als deutscher Schriftsteller eingeführt*). In demselben Jahre ward er Mit-

*) Wir erzählen diese Anekdote, wie wir sie aus Mendelssohn's

arbeiter an der Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften, wie wir aus einem Briefe von Leſſing vom 18. Februar 1755 ſehen. Nicolai erzählt 1786 von jenem Jahre 1755: „Es kam durch Veranſtaltung des noch lebenden Profeſſors Müchler eine Art von gelehrtem Kaffeehaus für eine geſchloſſene Geſellſchaft von 100 Perſonen meiſt Gelehrten, oder doch Freunden der Gelehrſamkeit, zu Stande. Euler, Aepinus, Jacobi, Gumperz, Wilke, Martini, Bamberger, Reſewitz und viele Andre mehr nebſt mir und Moſes Mendelsſohn waren Mitglieder dieſer Geſellſchaft. Alle Woche ward da eine Abhandlung vorgeleſen mathematiſchen, phyſikaliſchen, philoſophiſchen Inhaltes. Mendelsſohn's Abhandlung „über die Wahrſcheinlichkeit" war für dieſe Geſellſchaft geſchrieben."

Um dieſe Zeit gaben Leſſing und Mendelsſohn zuſammen „Pope ein Metaphyſiker" heraus, obwohl anonym; in demſelben Jahre 1755 erſchien die erſte Auflage der Briefe über die Empfindungen. Im Jahre 1756 erſchien von Mendelsſohn Rouſſeau's Abhandlung über die Ungleichheit unter den Menſchen, überſetzt nebſt Betrachtungen über den Urſprung der Sprache. — Mendelsſohn lebte damals einen Theil des Tages als Buchhalter, einen andren mit gelehrten Arbeiten beſchäftigt und in freundſchaftlichem Umgange mit Leſſing, Nicolai und Sulzer. Am 19. April 1757 ſchreibt er in einem Briefe an Breitenbach: „Sie haben Recht, mein Leben in dem Reiche der Gelehrſamkeit hat eben nicht lange gedauert. Aber ganz todt bin ich noch nicht. Ich bin jetzt vielmehr in einer Verwandlung und wenn dieſe vorüber iſt, wer weiß ob ich nicht gar alsdann noch Flügel haben werde." (S. Dorow's Memoiren, Art. Mendelsſohn.) Mendelsſohn hatte alſo wohl damals ſchon an größere Arbeiten gedacht. In einem Briefe an Leſſing vom 15. November 1757 ſpricht Mendelsſohn von einer Predigt, die

---

Munde gehört haben, ohne uns des Titels des Buches, welches Leſſing drucken ließ, genau zu entſinnen. Nicolai ſagt (Allg. deutſche Bibliothek 65. Band 2. Stück, S. 624), die Briefe über die Empfindungen ſeien das Erſte geweſen, welches von Mendelsſohn in deutſcher Sprache erſchienen iſt. Wir glauben, er irrt, und es waren die philoſophiſchen Geſpräche, welche Leſſing drucken ließ; ſie erſchienen früher als die Briefe über die Empfindungen. Man leſe auch Leſſing's Brief an Mendelsſohn vom 18. Februar 1755, in welchem es heißt: „daß wir ſogleich unſre Arbeiten in eben demſelben Formate wie Ihre philoſophiſchen Geſpräche wollen drucken laſſen" — dieſe waren alſo im Februar 1755 ſchon gedruckt.

er schrieb, worin er einen König lobt. Wir wissen nicht, ob und wo diese Predigt je gedruckt erschienen ist. In seiner Antwort auf diesen Brief (ohne Datum) dankt Lessing für die Uebersendung dieser Predigt und einer Ode, spricht auch von Mendelssohn's Lehrgedicht. Von allen diesem ist nichts auf uns gekommen. Aus dieser Antwort von Lessing sieht man auch, daß er Mendelssohn auffordert, nicht mehr Zeit auf die Poesie als auf die Philosophie zu wenden, zu welcher er ihn wohl mehr geeignet halten mochte. Aus jenem Jahre 1757 erzählt Nicolai, daß er mit Mendelssohn den Homer durchlas, auch mit ihm ein Jahr lang eine fortdauernde Unterhaltung hatte, über Newton's principia philosophiae naturalis, „welche," sagt Nicolai, „wohl Lehrstunden gleich geschätzt, ja vorgezogen zu werden verdienten, denn ich konnte durch meinen Freund Alles was mir dunkel war, sogleich erläutert, meine Zweifel aufgelöst sehen. Moses schätzte dieses Buch sehr und studirte es damals zum zweiten Male." Mathematik und Philosophie waren die Zweige menschlichen Wissens, welche Mendelssohn fast ausschließend beschäftigten; er legt selbst folgendes Bekenntniß ab, in einem Briefe an Abbt vom 16. Hornung 1765: „Was nur den Namen Geschichte hat, Naturgeschichte, Erdgeschichte, Staatsgeschichte, gelehrte Geschichte, hat mir nie in den Kopf kommen wollen." Seine äußern Verhältnisse hatten sich um diese Zeit so günstig gestaltet, daß ihm Zeit und Lust zu gelehrten Arbeiten blieb. Er schreibt an Lessing im Jahre 1756: „ich arbeite im Comtoir nicht länger als sechs Stunden, von acht Uhr Morgens bis zwey Uhr Nachmittags, alle übrigen Stunden habe ich für mich" u. s. w. und am 1. July 1757 ladet er Lessing ein, ihn Abends zu besuchen in seinem schönen Garten, wohin er sich jeden Abend um 6 Uhr, begleitet von einigen Freunden, begiebt. In dieser Zeit lernte Mendelssohn den Musiker Kirnberger kennen, und er schrieb für ihn einen Bußpsalm, den dieser componirte. Auch empfahl er Lessing sich für die Herausgabe von Kirnberger's musikalischen Werken zu bemühen, wie wir aus den Briefen an Lessing vom 17. und 27. Februar 1757 sehen. Im Jahre 1760 lernte Mendelssohn Abbt kennen, und aus dem Briefwechsel, den sie führten, gehet die innige Freundschaft hervor, die sie mit einander schlossen. Fortan waren Lessing, Nicolai und Abbt das Dreiblatt der Mendelssohn'schen Freunde, dem kein viertes zuwuchs. Abbt war der Erste, der diesen schönen Bund verließ, er starb

bereits im Jahre 1766, nur 28 Jahre alt. In jenem Jahre 1760 ſchreibt Mendelsſohn an Leſſing: „Mein Phädon liegt mir immer noch in den Gedanken. Sobald die Briefe aufhören werden mir zur Laſt zu liegen, werde ich fürs erſte die zweite Auflage meiner kleinen Schriften beſorgen und ſodann zur Ausarbeitung dieſer Abhandlung ſchreiten." Im Jahre 1765 ſchreibt Mendelsſohn an Abbt, daß dieſer wohl wiſſe, er habe ein Werkchen über die Unſterblichkeit der Seele unter der Feder; und 1767 iſt der Phädon zuerſt erſchienen. Mendelsſohn hat alſo bei dieſem ſeinem Hauptwerke die Horaziſchen neun Jahre ziemlich innegehalten. In den Jahren 1759 bis 1762 arbeitete Mendelsſohn viel für die „Briefe die neueſte Literatur betreffend;" Leſſing und Mendelsſohn waren die Hauptarbeiter an dieſen kritiſchen Blättern. Im Jahre 1763 ward ſeine von der Königlichen Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin gekrönte Preisſchrift „über die Evidenz in metaphyſiſchen Wiſſenſchaften" gedruckt. Abbt war einer ſeiner Mitbewerber; und auf welche edle Weiſe der Kampf zwiſchen dieſen Männern geführt wurde, ſehe man aus Mendelsſohn's Brief an Abbt vom 4. Heumonat 1762, aus deſſen Antwort vom 21. deſſelben Monats und aus Mendelsſohn's Brief an Abbt vom 20. Wintermonat 1763, nachdem ihm der Preis zuerkannt war. In demſelben Jahre ward in der Synagoge zu Berlin eine Friedenspredigt gehalten, welche deutſch gedruckt worden iſt, und auf dem Titelblatte iſt angegeben von R. S. K.; ſie iſt aber von Mendelsſohn verfaßt, und Leſſing ſpricht davon in ſeinem Briefe an Letzteren vom 17. April 1763. In ſeiner Antwort auf dieſen Brief erwähnt Mendelsſohn einer Logik, die er Jemand geſchenkt, der die Schande auf ſich genommen hat, ſie unter ſeinem Namen drucken zu laſſen." Sie iſt in hebräiſcher Sprache geſchrieben und führt den Titel: Milloth hahigajon. Samſon Kallir ließ ſie 1761 drucken und gab ſich für den Verfaſſer aus. Seitdem ſind mehrere Auflagen davon erſchienen. Vom Jahre 1765 wiſſen wir von Nicolai, daß Mendelsſohn damals die theoretiſche Aſtronomie nach Lalande ſtudirte. Er ſelbſt erzählt aus dieſem Jahre in einem Briefe an Abbt: „Gelehrten Umgang habe ich nicht, haben überhaupt Wenige in dem großen Muſenloſen Berlin. Die wenigen Freunde der Wiſſenſchaften die hier ſind, ſuchen ſich einander nicht, wenigſtens ſucht mich Niemand und Sie wiſſen, wie wenig ich geneigt bin Andre zu ſuchen." Wie wenig Mendelsſohn

damals in Berlin gekannt und geſchätzt wurde, gehet aus einer intereſſanten Anekdote hervor, welche in der neuen berliner Monatsſchrift vom Dezember 1807 erzählt iſt. Man ſiehet, daß 1762 ein königlicher Beamter in Berlin Mendelsſohn wie einen gemeinen Juden mit er anredet und ihm mit Ausweiſung aus der Stadt drohet, wegen eines angeblichen literariſchen Vergehens. Im Jahre 1766 entſpann ſich ein Briefwechſel zwiſchen Kant und Mendelsſohn. Kant's Brief vom 8. April 1766 enthält merkwürdige Aeußerungen ſeiner Anſichten von Metaphyſik, welche in nuce die ſpäter von ihm herausgegebenen Kritiken und das Beſtreben zeigen, Mendelsſohn dieſe Anſichten theilen zu laſſen.

Im Jahre 1767 gab Mendelsſohn ſeinen Phädon heraus; im Jahre 1768 erſchien bereits die zweyte und 1769 die dritte Auflage. Später ward das Werk in die meiſten europäiſchen Sprachen überſetzt. Der Gegenſtand, die Art der Behandlung und ganz beſonders die große Eleganz des Styls in einer ſo abſtracten Materie erregten allgemeine Aufmerkſamkeit. Die gelehrte Welt kannte damals nur drei Juden, die als Schriftſteller in einer andren Sprache als der hebräiſchen, aufgetreten waren, Maimonides, Spinoza und Orobio. Daß ein jetzt lebender Jude deutſche philoſophiſche Werke ſchreiben könne, in einer claſſiſchen Sprache, die an Klarheit und Eleganz alles übertraf, was in Deutſchland bisher gedruckt worden war — dieſe Erſcheinung war ganz neu. Der Gegenſtand, welchen der Phädon behandelt, iſt aber von der Art, daß auch Nichtgelehrte das Buch mit Begierde laſen; und ſie fanden es faßlich und klar und ſchöpften Troſt und Beruhigung daraus. Von dieſem Jahre an erweiterte ſich der Kreis der Verehrer Mendelsſohn's. Die Gelehrten in der Hauptſtadt ſuchten ihn auf; und kein Reiſender, der Anſpruch auf Bildung machte, kam nach Berlin, ohne ſich um Mendelsſohns Bekanntſchaft zu bemühen. Er war ſeit 1762 verheirathet, wie wir es im zweiten Abſchnitte ſehen werden. Seine häusliche Einrichtung war von der Art, daß er mit Anſtand Perſonen aus allen Ständen aufnehmen konnte; und ſein Haus wurde faſt täglich von Fremden beſucht. Die hohe Achtung für den Verfaſſer des Phädon wuchs mit der perſönlichen Bekanntſchaft deſſelben. Man erwartete einen gelehrten Juden zu finden, und man fand einen Mann von der feinſten geſellſchaftlichen Bildung, der trotz ſeines fehlerhaften Sprachorgans ſich über alle Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens, ſo wie über

gewöhnliche Gegenſtände des Tages mit der größten Anmuth und Beſcheidenheit ausdrückte und in das Geſpräch einen unnennbaren Reiz zu legen wußte. Die Liebenswürdigkeit ſeines Umganges und Geſprächs vollendete, was die Bewundrung für ſeine Schriften begonnen hatte. Sein Ruf und der Wunſch ihn kennen zu lernen verbreitete ſich immer mehr. Winckelmann ſchrieb aus Rom: „Ihr Philoſoph (Phädon von Moſes Mendelsſohn) iſt eines von den beſten Büchern, welche ich geleſen habe; ſchade, daß er ein Deutſcher iſt, würde der Potsdamiſche Held ſagen *)."

Im Jahre 1769 ſuchte der Erbprinz von Braunſchweig Mendelsſohn's perſönliche Bekanntſchaft. J. A. Ebert ſchreibt aus Braunſchweig vom 3. November 1769 an Leſſing: „Zugleich erzählt er (der Erbprinz) mir, daß er unſren vortrefflichen Moſes Mendelsſohn kennen gelernt habe, und er war über dieſe neue Bekanntſchaft ſehr erfreuet, ja er hat verſprochen ihm ſeine neue Edition des Phädon zu ſchicken, und der Erbprinz wird ſich dann auch mit ihm in eine Correſpondenz einlaſſen. Er wünſcht ſehr, daß es möglich wäre, auch ihn hierher zu ziehen. Vielleicht können Sie etwas dazu beytragen." Leſſing antwortet unter dem 7. November 1769: „ich wüßte in der Welt nichts, wodurch ſich der Prinz meine ganze Ergebenheit und Verehrung mehr hätte verſichern können, als dadurch, daß er Bekanntſchaft mit meinem älteſten und beſten Freunde in Berlin hat machen wollen. Daß ſie einander gefallen würden, war kein Zweifel, und was wollte ich nicht darum geben, wenn es möglich wäre, daß ihn der Prinz aus jenem Orte ziehen könnte, wo ich weiß, daß er ganz gegen ſeine Neigung iſt." In Folge der Bekanntſchaft mit dem Erbprinzen von Braunſchweig trat ein Briefechſel zwiſchen dieſem und Mendelsſohn ein, aus welchem Mendelsſohn's Briefe vom 9. November 1769 und vom 15. Januar 1770 ſehr merkwürdig ſind. Der letztere beweiſt, welches Vertrauen Mendelsſohn in den Erbprinzen geſetzt hatte; denn ſo offen wie in dieſem Briefe hat ſich Mendelsſohn ſonſt nie geäußert. Auch unter der damaligen gelehrten Jugend Deutſchlands war Mendelsſohn's Ruf gegründet. Auf einer Reiſe in das Bad von Pyrmont übernachtete er in Göttingen,

*) Winckelmann's Briefe an ſeine Freunde in der Schweiz. Zürich 1778. S. 120.

und die Studenten versammelten sich Abends vor dem Hause, in welchem er wohnte, und begrüßten ihn mit Musik.

Seit der Erscheinung des Phädon wendeten sich Gelehrte und Ungelehrte von allen Seiten schriftlich an Mendelssohn, um Aufklärung und Belehrung über philosophische Materien von ihm zu erhalten; und er beschwerte sich oft, daß dieser Briefwechsel ihm zu viel Zeit raube. Von seinen Briefen, außer denen an Lessing, an Abbt und an Homberg, ist wenig auf uns gekommen. Mendelssohn hat nur selten Abschriften von seinen Briefen zurückbehalten; und Wenige von denen, die sie erhielten, haben sie zur Bekanntmachung hergegeben. Als eine merkwürdige Probe dieser Art von Briefwechsel mit Personen, die Mendelssohn ganz unbekannt waren, kann der Brief vom 23. April 1773 dienen, der nach Friedländer's Aussage an einen Katholiken gerichtet ist, der in Gewissensangelegenheiten Rath von Mendelssohn verlangte.

Unter den durch Berlin Reisenden, welche Mendelssohn's Bekanntschaft suchten, war Johann Caspar Lavater aus Zürich. Was er von Mendelssohn nach dieser Bekanntschaft dachte, das hat er in seinem berühmten Werke über die Physiognomik bei Gelegenheit des Schattenrisses Mendelssohn's ausgesprochen. 1769 gab Lavater eine Uebersetzung von Bonnet's Beweise für das Christenthum heraus, und setzte vor diese Uebersetzung eine Zueignung an Mendelssohn, in welcher er ihn aufforderte, die Bonnet'schen Beweise zu widerlegen oder der Wahrheit die Ehre zu geben und sich zur christlichen Religion zu bekennen. Lavater war bekanntlich ein Mann von redlichen Gesinnungen und wohlwollendem Herzen, und er hat bei diesem freilich unbesonnenen Schritte sich wohl durchaus nichts Arges gedacht, ja man kann glauben, daß er diesen Schritt in der besten Absicht für Mendelssohn's zeitliches Wohl that. Es kränkte ihn, den Weltweisen Mendelssohn erniedriget, gebeugt und der edelsten Rechte beraubt als Juden zu sehen. Er glaubte wohl durch seine Aufforderung Mendelssohn die Gelegenheit zu geben, den Juden abzuwerfen und zu werden, was er zu sein verdiente. Man ist berechtigt, diese Beweggründe der Lavaterschen Unbesonnenheit unterzulegen, wenn man siehet, wie schnell und sehr er diese Unbesonnenheit bereuet, nachdem er aus Mendelssohn's Antwort sah, daß er ihn durch diese Aufforderung schwer gekränkt hatte. Diese Antwort Mendelssohn's

erschien im Anfange des Jahres 1770 und liegt dem Publikum zur Beurtheilung vor. Mendelssohn war besorgt wegen der Censur; er sollte und mußte einigermaßen gegen die christliche Religion schreiben und wußte nicht, wie die Behörde dies aufnehmen würde. Er fragte bei dem Consistorium an, welchem von dessen Räthen er die einzelnen Blätter seiner Antwort an Lavater vorzulegen habe, oder ob man ihm erlauben wolle das Ganze nach seiner Vollendung dem pleno des Consistorii zur Beurtheilung vorzulegen. Darauf erhielt er folgenden Bescheid:

> Herr Moses Mendelssohn könne seine Schriften drucken lassen, ohne sie einzeln oder vollendet dem Consistorium zur Censur vorzulegen, weil man von seiner Weisheit und Bescheidenheit überzeugt sei, er werde nichts schreiben, das öffentliches Aergerniß geben könnte —

ein Bescheid, der uns zeigt, in welcher hohen Achtung Mendelssohn bei den erleuchteten geistlichen Behörden der Residenz stand. In der gelehrten Welt erregte Lavater's Aufforderung und Mendelssohn's Antwort allgemeine Aufmerksamkeit, und Lavater wurde vielfach getadelt. Was Lessing über diesen Streit dachte, findet man in seinem Briefe an Mendelssohn vom 9. Januar 1771. Heyne in Göttingen schreibt darüber an Nicolai: „Heute erhalte ich durch Ihre Gütigkeit das Schreiben des Herrn Mendelssohn an Lavater. Wie beschämt die Mäßigung, die Würde, der Anstand, mit welchem sich der Brief Mendelssohn's ausdrückt, den raschen und schwärmerischen Lavater. Bald wird man wünschen müssen den Herrn Lavater hinzugeben und den Herrn Mendelssohn zum Proselyten machen zu können, welcher unserer Religion mehr Ehre machen würde als jener hitzige Eiferer." Der berühmte Theolog J. S. Semler schreibt aus Halle vom 25. October 1771 an Mendelssohn: „Hochgeschätzter Mann! ich bin zufrieden, wenn Sie bey der Erscheinung, die ich verursache, in die Verwundrung nur einige Genehmhaltung meiner dreisten Entschließung einfließen lassen. Vielleicht ziehe ich einen Theil von jener Aufmerksamkeit auf mich, welche viele gelehrte Zuschauer in Bewegung gesetzt hat, da Lavater Ihnen in einer viel besseren Gemüthsart etwas zuzumuthen scheint, woraus Leute einer gewissen Lage einen (sehr mittelmäßigen) Triumph erwarten. Wenn ich nicht andre Empfehlungen meines Lehrbegriffes und der daran hangenden großen Glückseligkeit hätte als die ich alsdann ergreifen wollte, wenn Sie öffentlich ein

Christ würden, so möchte ich der christlichen Religion wohl nicht viele Dienste leisten können. Ich habe ohne Zweifel nun den Unwillen einer großen Anzahl gereizt, aber ich freue mich, daß ich einsehe, es sei die Ehre, einem Menschen zur vernünftigen treuen Anwendung seiner Erkenntniß, zur deutlichen Ehre Gottes behülflich zu sein, von mir überaus wohlfeil erkauft, wenn ich auch zehn theologische Reputationen dabei verloren hätte." Aehnliche Urtheile über Lavater's Aufforderung enthalten mehrere damalige Zeitschriften.

Die deutsche Litteratur verdankt diesem Vorfall zwischen Lavater nnd Mendelssohn eine ihrer größten Zierden, Lessing's Schwanengesang, Nathan der Weise. Lessing mag es längst im Sinne gehabt haben, seinem Freunde, dem Juden, ein Ehrendenkmal zu errichten und bei dieser Gelegenheit seine Herzensmeinung über das Verhältniß zwischen Juden und Christen, wie es damals in Deutschland sich fand, auszusprechen. Lavater's Schilderhebung war es, die ihn begeisterte; er ging ans Werk und schrieb seinen Nathan. Mit großer Geschicklichkeit hat er den Schauplatz des Drama's nach dem Orient verlegt, wo Christ und Jude nicht über oder unter einander, sondern neben einander stehen und der Mahomedanismus sie auf gleiche Weise schützt. Das Mährchen des Boccaz von den drei Ringen war in der That ein großer Fund für Lessing; es ist als hätte es Boccaz eigens geschrieben, um eine Aufforderung wie jene Lavater'sche in ihrer Blöße zu zeigen. Und wie vortrefflich hat Lessing diesen Fund genutzt! welche hohe Weisheit, welche gewichtige Worte legt er dem Richter in den Mund, der den Streit über die drei Ringe entscheiden soll! Worte die es verdienen, von Geschlecht auf Geschlecht überliefert zu werden, bis — wenn es der Wille Gottes ist — eine Zeit kommt, in welcher der in jenen Worten enthaltene Sinn schon mit der Muttermilch eingesogen wird und ein Vorfall wie der zwischen Lavater und Mendelssohn nicht mehr möglich ist. Mehrere Figuren im Nathan sind nach dem Leben gezeichnet, wie es diejenigen erkennen, die Mendelssohn und sein Haus, in welchem Lessing viel verkehrt hat, gekannt haben. Zuerst ist Nathan Lessing's Freund Mendelssohn. In der That ist die Art, wie Mendelssohn sich ausdrückte, auf's getreueste nachgeahmt. So floß Mendelssohn's Rede hin — milde, ruhig, mit tiefem Sinne, doch nie anstoßend oder auffahrend. — Wie Nathan seine Recha,

ſo belehrte Mendelsſohn ſeine Kinder. — So wie Nathan mit dem Tempelherren ſpricht, war es Mendelsſohn's eigene Kunſt mit denen zu ſprechen, die, wie er wußte, gegen ihn eingenommen waren; und ebenſo gewann er ſich die Freundſchaft mancher edlen Seele, die ſich einem Juden mit einigem Widerwillen näherte. So wie Nathan ſich gegen Saladin beträgt, verſtand es Mendelsſohn, ohne ſich zu übernehmen, ſeiner geiſtigen Würde auch gegen Große nichts zu vergeben. Im Tempelherren ſchwebte Leſſing ſein eigenes Bild vor, wie Viele behaupten, die ihn perſönlich genau gekannt haben. Es iſt ja eine bekannte Bemerkung, daß die Maler in die Figuren, zu denen ſie nicht eben ein Original vorliegen haben, Aehnlichkeit mit ſich ſelbſt zu legen pflegen. Der Derwiſch iſt ein getreues Bild eines jüdiſchen Rechenmeiſters, der oft in Mendelsſohn's Haus kam. Ebenſo abſtrus, ebenſo leidenſchaftlicher Freund des Schachſpieles, welches er nicht als Spiel, ſondern als eine wichtige Angelegenheit des Lebens betrachtete, ebenſo verſenkt in ſeine Ideen und für die äußere Welt, mit Ausnahme ſeines Freundes Mendelsſohn, völlig abgeſchloſſen — war Abraham Rechenmeiſter, der Mendelsſohn's Kinder unterrichtete und auch außer den Lehrſtunden oft in das Haus kam. Wir finden dieſen Abraham erwähnt in einem Briefe von Mendelsſohn an Leſſing ohne Datum, welcher anfängt: „ich habe Ihnen verſprochen" u. ſ. w. — Dieſe Parallele zwiſchen den damals im Verkehr mit Mendelsſohn lebenden Menſchen und den Figuren im Nathan ließe ſich wohl noch fortſetzen.

Zwiſchen Lavater und Mendelsſohn war die Sache längſt abgethan, aber nun trat ein Heer unberufener Kämpfer von allen Seiten gegen Mendelsſohn auf. Sie griffen ſein Schreiben an Lavater an, drangen in ihn, ſich über Punkte deutlicher auszuſprechen, die er, vielleicht mit Bedacht, im Hintergrunde gelaſſen hat. Ein falſcher Eifer mag viele dieſer Angriffe hervorgebracht haben; die meiſten aber geſchahen aus der, gemeinen Seelen eigenen, Luſt an Hetzerei und Scandal und um ſich an dem Anblick zu weiden, wie ſich der Angegriffene krümmen und winden werde. Es war ein unedler Kampf; denn die Angreifer konnten ihre Geſchoſſe unbeſorgt abfeuern, ſie waren von einem gutem Walle gedeckt, ſie ſtanden unter dem Schutze der herrſchenden Religion. Der Angegriffene ſtand ſchutzlos da. Mendelsſohn's Religioſität lag tief in ſeinem Innern verborgen, ſie

glich der empfindlichen Pflanze Noli me tangere, die jede Berührung von außen scheut; und, wie die jungfräuliche Ehre, fürchtete sie schon durch das Sprechen über sie befleckt zu werden. Alle seine Freunde wissen, daß Mendelssohn nie mit ihnen unaufgefordert über seinen Streit mit Lavater gesprochen hat und daß er eine Aufforderung dazu jedesmal abwies, wo er es schicklicher Weise thun konnte. Wie sehr mußten also jene wiederholten Angriffe sein Inneres durchwühlen! Er spricht darüber in einem Briefe vom 30. März 1770. Er lautet: „ich fühle mich tief beschämt, wenn ich bedenke, daß bereits 12 Monate verflossen sind, seitdem Sie mich mit Ihrem überaus werthen, theuren und offenherzigen Brief beehrt haben und ich Ihnen noch nicht mit einer Sylbe geantwortet habe. Geben Sie aber nur dem Gedanken keinen Raum als schätzte ich Ihre Worte gering und schenkte denselben keine Beachtung. Nein! mich hielten in der That vielfache Beschäftigungen und ganz besonders der religiöse Streit ab, in welchen ich mit einem christlichen Theologen gerathen bin. — Ich gebrauche stets die größte Vorsicht religiöse und dogmatische Streitigkeiten zu vermeiden, da sie zu nichts führen, wie wir es so oft aus so manchen derartigen Partheikämpfen zur Genüge ersehen . . . . . *). Nachdem ich nun dem übereilten Theologen sein Sendschreiben öffentlich beantwortet, bestürmen mich seine Glaubensgenossen von allen Seiten; die Einen greifen mich in heftigen und ungestümen, die Andren in sanften und schmeichelhaften Worten an; die Einen loben, die Andren spotten, denn dies ist ihre Weise. Jedenfalls belästigen mich ihre Worte und Träumereyen und machen mir Viel zu schaffen. Ich vertraue jedoch dem göttlichen Beystande, daß er mir Kraft verleihen werde, standhaft meinen Streit zu Ende zu führen, daß er mir auch die rechten Gedanken und Worte dazu geben wird. — Ich bin fest überzeugt, ich werde nicht beschämt zurückstehen."

Die Aufregung, welche diese Streitigkeiten in Mendelssohn hervorbrachten, war so groß, daß sein schwacher Körper sie nicht ertragen konnte; er unterlag. Mendelssohn fiel in eine heftige, lebensgefährliche Nervenschwäche, von welcher ihn nur eine durch

*) Es ist dieser Brief abgedruckt aus den 1794 in Wien bei Anton Schmidt erschienenen Briefen von Mendelssohn, und die wiener Censur hatte hier drei Zeilen gestrichen.

mehrere Jahre fortgesetzte strenge körperliche und geistige Diät befreien konnte. Alles tiefe Denken war ihm streng untersagt; und er erzählte, daß er oft stundenlang an seinem Fenster stand und die Dachziegel des gegenüberliegenden Hauses zählte, um nicht zu denken. Während dieser langen gezwungenen Enthaltsamkeit von allen geistigen Arbeiten vermied Mendelssohn sein Studirzimmer, welches einen Stock höher lag als sein Wohnzimmer und in welchem seine mäßige Bibliothek aufgestellt war. Ein Zufall führte ihn eines Tages dahin, und er fand seinen Schreibtisch in Unordnung, seine Stühle leer, und in einige Bücherrepositorien hatte die Frau Confitüren gestellt. Ein Schauder überfiel ihn, er glaubte lebendig todt zu sein und zu sehen, wie es in seinem Studirzimmer nach seinem Tode aussehen würde. Er schlug geschwind die Thüre zu; und die Augenblicke, in denen er die Treppe hinunterging, hielt er für die traurigsten seines Lebens. Nach mehreren Jahren genas er so weit, daß er in den Morgenstunden wieder gelehrte Arbeiten vornehmen konnte; aber die Spuren jener Nervenkrankheit trug er bis in den Tod. Er konnte nur sehr wenig Nahrung zu sich nehmen, denn seine Verdauungswerkzeuge waren höchst geschwächt, und des Abends konnte er sich mit geistigen Arbeiten gar nicht beschäftigen. Er stand deshalb jeden Morgen regelmäßig um 5 Uhr auf und beschäftigte sich mit gelehrten Arbeiten bis 9 Uhr. Was er Schriftstellerisches seit 1770 geleistet hat, ist in jenen vier Morgenstunden niedergeschrieben worden.

Im Jahre 1771 beschloß die Königliche Akademie der Wissenschaften, Mendelssohn als ordentliches Mitglied aufzunehmen, und legte den Vorschlag dazu dem König Friedrich II. zur Genehmigung vor. Am 17. Februar 1771 schreibt Sulzer an Mendelssohn: „Mein verehrtester Herr! die Königliche Akademie hat mir aufgetragen Ihnen zu hinterbringen, daß ihr Wunsch ist, Sie als ordentliches Mitglied der philosophischen Classe zu besitzen. Sie wünscht also und hoffet, daß eine solche Stelle, obwohl jetzt vor der Hand keine Pension dabei ist, Ihnen nicht zuwider seyn möchte. In diesem Fall wird der Vorschlag an den König morgen abgehen. Seyn Sie so gütig mich wissen zu lassen, ob Sie damit zufrieden sind. Mir würde es besonders angenehm sein, Sie zum Collegen zu haben!" Ein späterer Brief von Sulzer an Mendelssohn diese Angelegenheit betreffend (ohne Datum) lautet: „ich habe bey dem Hofpostamt

Erkundigung eingezogen, ob das Schreiben der Akademie an den König, worin Sie nebst Herrn Garve vorgeschlagen worden, abgegangen ist, und finde, daß dies den 27. September würklich geschehen sei. Da alle Depeches bei dem Geheimen Cabinetsrath Herrn Köper abgegeben werden, so wäre dieser der Einzige, der einige Aufklärung in dieser einigermaßen unbegreiflichen Sache geben könnte." Preuß erzählt in seiner Lebensgeschichte Friedrichs II., der König habe den Namen Mendelssohn in der Liste der Candidaten gestrichen, ohne einen Grund anzugeben. Im Jahre 1784 ward Homberg in Wien als Correpetitor vorgeschlagen und dieser Vorschlag ward vom Kaiser abgelehnt. Mendelssohn, um seinen Freund über dieses Mißlingen zu trösten, schreibt ihm am 20. November 1784: „ich habe, wie Sie wissen, ein ähnliches Schicksal gehabt; die Akademie hat mich zum Mitgliede gewählt, des Königs Majestät aber die Wahl nicht bestätiget. Warum? das weiß ich ebenso wenig, als Sie jetzt wissen, warum man Sie nicht zum Correpetitor haben will. Religionshaß ist es doch sicherlich nicht." In jenem Jahre 1771 erschien eine zweite Auflage der philosophischen Schriften und ein von Mendelssohn in hebräischer Sprache verfaßter Commentar des Predigers Salomonis zum Nutzen der Studirenden. Nun tritt, durch Mendelssohn's Krankheit veranlaßt, eine Pause von sechs bis sieben Jahren in seiner schriftstellerischen Thätigkeit ein. Im Jahre 1773 schickte ihm Wieland die Anzeige des deutschen Mercurs und forderte ihn zur Theilnahme auf, die Mendelssohn wegen seiner Krankheit ablehnte. Erst im Jahre 1778 erschienen die Ritualgesetze der Juden, welche Mendelssohn im Auftrag der Regierung und unter Genehmigung des damaligen Oberrabiners verfaßt hat. Von diesem Werke sind in zwanzig Jahren vier Auflagen erschienen.

1780 erschien die deutsche Uebersetzung der fünf Bücher Moses, mit hebräischen Lettern gedruckt. Mendelssohn sagt: „ich verfertigte die deutsche Pentateuch-Uebersetzung nicht um dadurch Ruf und Namen in der Welt oder gar einen pecuniären Gewinn zu erlangen, sondern zum Gebrauch für meine Kinder, die mir Gott geschenkt hat." Er ließ sie drucken, in der Hoffnung sie zum Gebrauch der Jugend in den Schulen eingeführt zu sehen, und dachte auf diese Weise den Jargon zu verdrängen, in welchem bisher der Pentateuch in den Schulen übersetzt wurde. Deshalb ließ er sie auch mit hebräischen Lettern drucken, weil

ein Buch mit deutschen Lettern damals wohl in keiner jüdischen Schule hätte aufgenommen werden können. Wie sehr Mendelssohn den Jargon haßte, geht aus einem Briefe an den Assistenzrath Klein vom 29. August 1782 hervor, den Dorow uns in seinen „Denkwürdigkeiten" aufbewahrt hat. Es ist darin die Rede von der Vermahnung bey dem Eide eines Juden, welche bis dahin in sogenanntem Jüdisch-Deutsch dem Schwörenden vorgelesen wurde. Mendelssohn schlug eine Vermahnung in reinem Deutsch vor, ein damals lebender Rabbiner äußerte aber der Behörde Bedenklichkeiten dagegen. Mendelssohn sagte: „dagegen würde ich es sehr ungern sehen, wenn, nach Herrn F. Meynung, die jüdisch-deutsche Mundart und die Vermischung des Hebräischen mit dem Deutschen durch die Gesetze autorisirt werden sollte. Ich fürchte, dieser Jargon hat nicht wenig zur Unsittlichkeit des gemeinen Mannes beygetragen, und verspreche mir sehr gute Würkung von dem unter meinen Brüdern aufkommenden Gebrauch der reinen deutschen Mundart. Wie würde es mich kränken, wenn die Landesgesetze selbst diesem Mißbrauch beyder Sprachen gleichsam das Wort redeten! Lieber mag Herr F. sich die Mühe geben die ganze Vermahnung in reines Hebräisch zu setzen, damit sie nach Beschaffenheit der Umstände rein deutsch oder rein hebräisch oder auch in beyden Sprachen abgelesen werden kann. — Nur keine Vermischung beyder Sprachen."

Dieses Bestreben, die reine deutsche Sprache in den Schulen einzuführen, war aber nicht nach dem Sinne mehrerer damaliger Rabbiner. Einige derselben, namentlich der Oberrabbiner in Hamburg und der in Fürth, legten alle diejenigen in den Bann, welche Mendelssohn's Uebersetzung des Pentateuchs läsen. Mendelssohn sagt in einem Briefe, in welchem er von dem Banne spricht, den der Rabbiner zu Fürth gegen ihn geschleudert hat: „Ich weiß es leider, wie viel Widerspruch, Haß, Verfolgung und dergleichen, die geringste Neuerung, wenn sie auch wichtige Verbeßerungen zu Folge hat, bey'm Volke findet. Mögen sie aber fluchen, ich werde gesegnet sein. Ich werde ihrer Gewalt nicht die mindeste Gewalt von meiner Seite entgegen setzen, aber Gründe möchte ich gern wissen, warum man mich verurtheilt hat*)." In einem andren Briefe, in welchem von

*) Aus den Briefen von Mendelssohn bei Anton Schmidt in Wien.

einem Rabbiner die Rede ist, der die Uebersetzung geschmähet hat, sagt Mendelssohn: „Wenn meine Uebersetzung von allen Juden ohne Widerrede angenommen werden sollte, so wäre sie überflüssig. Je mehr sich die sogenannten Weisen der Zeit widersetzen, desto nöthiger ist sie. Ich habe sie anfangs für das niedrig stehende Volk gemacht, finde aber, daß sie für Rabbiner noch viel nothwendiger ist und bin willens (wenn Gott mir seinen Beistand schenkt) auch die Propheten und die Hagiographen übersetzt herauszugeben*)." Dieser Vorsatz ist nicht ausgeführet worden, der Tod verhinderte es. Was aber Mendelssohn von seiner Uebersetzung des Pentateuchs erwartete, ist vollkommen in Erfüllung gegangen. Die Bibel nach jener Uebersetzung ward das Hauptstudium der jüdischen Jugend, und die Talmudschulen wurden weniger besucht, die Sprache der heranwachsenden Jugend läuterte sich, mit der verbesserten Sprache fanden sich Anstand und gute Sitten ein, und der Weg ward gebahnt, um dieser Jugend die deutsche Litteratur, so wie Wissenschaften und Künste zugänglich zu machen. Jene Uebersetzung des Pentateuchs dient noch heute in den meisten jüdischen Schulen zum Studium der Bibel.

1781 verlor Mendelssohn seinen Freund Lessing durch den Tod. Er sagt darüber in einem Briefe an Lessing's Bruder, nachdem er in rührenden Worten ausgedrückt, was er Lessing schuldig sei: „Alles wohl überlegt, mein Freund! ist Ihr Bruder grade zur rechten Zeit abgegangen. Nicht nur im Plane des Weltalls zur rechten Zeit, denn da geschiehet eigentlich nichts zur Unzeit, sondern auch in unserer Sphäre, die kaum eine Spanne zum Durchmesser hat, zur rechten Zeit. Fontenelle sagt von Copernicus: er machte sein neues System bekannt und starb. Der Biograph Ihres Bruders wird sagen können: er schrieb Nathan den Weisen und starb. Von einem Werke, das über Nathan so hervorragte, als dieser in meinen Augen alles übertrifft, was Lessing bis dahin geschrieben, kann ich mir keinen Begriff machen. Er konnte nicht höher steigen, ohne in eine Region zu kommen, die sich unsren Augen völlig entziehet — und dies that er. Nun stehen wir da, wie die Jünger des Propheten, und staunen den Ort an, wo er in die Höhe fuhr

*) Aus dem „Sammler, eine Wochenschrift." Königsberg und Berlin. 1787. Ueber orientalische Buchdruckerei.

und verschwand. Noch einige Wochen vor seinem Tode hatte ich Gelegenheit ihm zu schreiben: er solle sich nicht wundern, wenn der große Haufe das Verdienst dieses Werkes verkenne, eine beßere Nachwelt werde funfzig Jahre nach seinem Tode noch daran zu kauen und zu verdauen haben. — Er ist in der That mehr als ein Menschenalter seinem Jahrhundert zuvorgeeilt."

1782 erhielt der Mitarbeiter an dem Entwurf zum allgemeinen Landrecht, Assistenzrath Klein, den Auftrag, über die bei dem Eide der Juden zu beobachtenden Formalitäten zu berichten. Klein stattete seinen Bericht am 7. Juny 1782 ab; er sagt darin, daß er sich deshalb mit dem berühmten Mendelssohn zusammen gethan habe, und fügt dessen Gutachten bei, welches die oben erwähnte Vermahnung enthält, so wie sie noch heute den Juden vor dem zu leistenden Eide vorgelesen wird. In einem „Circulare des königlichen Justizministers an sämmtliche Regierungen und Oberlandes-Collegien zur Erläuterung einiger Vorschriften der Proceßordnung vom 20. September 1783 heißt es:

> Wegen der Judeneide wird den Collegiis hieneben eine Anweisung mitgetheilt, welche über diese Materie mit Zuziehung eines wegen seiner Kenntniße und rechtschaffenen Denkungsart rühmlich bekannten jüdischen Gelehrten entworfen worden*).

In derselben Zeit 1782 bis 1785 wurde Mendelssohn von den Redactoren des Entwurfes zum allgemeinen Landrecht oft über philosophische Grundsätze zu Rathe gezogen, und er hat mit jenen Männern Briefe über diese Materien gewechselt, auch dem Großkanzler auf dessen Befehl Gutachten abgestattet, wovon jedoch nichts gedruckt ist. 1782 erschien von Mendelssohn „die Rettung der Juden von Rabbi Manasseh ben Israel, aus dem Englischen übersetzt und mit einer Vorrede versehen, als Anhang zu Dohm's Schrift über die bürgerliche Verbeßrung der Juden." Diese Vorrede ist wegen Mendelssohn's Ansichten über Religion und Judenthum sehr merkwürdig, welche in dem im Jahre 1783 erschienenen „Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum" vollständiger dargelegt sind.

1783 erschien Mendelssohn's Uebersetzung der Psalmen.

---

*) Siehe: Jahrbücher für die preußische Gesetzgebung, Rechtswiss. u. Rechtsverw. 116. Heft. 1842.

Es war diese Uebersetzung in der für ihn traurigen Zeit von 1770 bis 1778, da alles tiefe Denken ihm unmöglich war oder doch einen Rückfall seiner Krankheit nach sich zog, seine Erholung und sein Trost. Er trug stets ein Buch mit leeren Blättern bei sich, in das er in stillen Stunden je nach der Stimmung, in welcher er sich befand, diesen oder jenen Psalm in deutscher Sprache hineinschrieb. Mendelssohn mag damals (bald nach dem Lavater'schen Streit) sich in einer Gemüthsstimmung befunden haben, die jener ähnlich war, in welcher der Königliche Dichter die Psalmen dichtete. Man lese, was Mendelssohn in der Anrede an den Leser sagt, welche der Uebersetzung der Psalmen vorgedruckt ist. In einem Briefe an Elise Reimarus vom 20. Mai 1783 sagt er: „Es ist Ihnen längst bekannt, daß in den Psalmen dasjenige nicht zu finden ist, was Christen und Juden bisher mit so vieler Critik und Gelehrsamkeit darinn gesucht haben." Später arbeitete Mendelssohn jene Entwürfe aus seinem Taschenbuche fleißig aus; und er erwähnte sehr oft mündlich der glücklichen Stunden, die ihm diese Uebersetzung verschafft hat. Man lese auch seinen Brief vom 12. April 1784, der in die gegenwärtige Auflage der Mendelssohn'schen Schriften aus den in Wien 1794 bei Anton Schmidt mit hebräischen Buchstaben gedruckten Briefen aufgenommen ist. Es heißt darin, nachdem von einem Commentar zur Mendelssohn'schen Uebersetzung der Psalmen die Rede gewesen ist, welchen ein Dritter schreiben wollte:

> „Sollte er allenfalls hier und da meinen wahren Sinn nicht erreichen, so ist dadurch nichts versehen; ich denke doch unter göttlichem Beistand mich einmal über die Arbeit zu machen, wenn erst Kunstrichter unter Christen es wagen werden ihre gewöhnliche Erklärung gegen mich zu vertheidigen. Bis dahin mag Jemand eine unrichtige Erklärung machen, wenn nur unsre Glaubensbrüder aufmerksam gemacht und angeführt werden auf die Worte des Propheten und Hagiographen aufmerksam zu seyn. In jenen heiligen Zeiten muß es doch ganz anders bey der Nation ausgesehen haben, wenn man solche Dinge hat der gesammten Nation vortragen und von ihr verstanden zu werden hoffen können. Vielleicht erleben unsre Glaubensbrüder wiederum ein solches Jahrhundert!" u. s. w.

1783 schreibt Wiester an Mendelssohn und fordert ihn

auf, einer gelehrten Gesellschaft beizutreten. Was Biester von dieser Gesellschaft berichtet, verdient aufbewahrt zu werden, und wir erlauben uns es hierher zu setzen. Nachdem Biester sich entschuldigt hat, daß ein Aufsatz, den Mendelssohn für die Berliner Monatsschrift eingeschickt hatte, noch nicht abgedruckt war, sagt er: „Und nun habe ich Ihnen noch einen Antrag zu thun. Wie ich vor einiger Zeit im Namen der hier neulich gestifteten gelehrten Gesellschaft*) Sie ersuchte, die Zahl derselben zu vermehren, schlugen Sie es ab und zwar aus einem Grunde, der diese abschlägliche Antwort für jeden Ihrer Freunde doppelt schmerzhaft macht. Jetzt hat die Gesellschaft einen andren Wunsch geäußert und mir aufgetragen, Sie um die Gewährung desselben zu bitten. Ein in der Gesellschaft gehaltener Vortrag wird nicht blos dort besprochen, sondern er circulirt hernach bei allen Mitgliedern, um noch reiflicher überlegt zu werden, und kommt mit den beygeschriebenen Votis der Mitglieder zurück. Nun wünscht man, daß man auch Ihnen, verehrungswerther Mann, zuweilen die Kapsel schicken darf, um auch Ihre Meynung über einen Vortrag zu hören, den man dazu wichtig genug hält. Wollen Sie dies erlauben und gütig genug sein, zuweilen Ihr Votum zu geben? Sie werden auf diese Weise ein Ehrenmitglied der Gesellschaft und haben Fug und Recht, wenn Sie wollen oder wenn es Ihre Bequemlichkeit erlaubt, die Gesellschaft zu besuchen, oder nicht zu besuchen, wie es Ihnen beliebt." Diesem Briefe sind auf einem besonderen Blatte die Verordnungen der Gesellschaft beigelegt, von Biester selbst geschrieben. Wir heben folgende zwei Verordnungen aus:

3. Es haben Mitglieder geglaubt, daß, aller Sicherheit wegen, Nummern statt Namen unterschrieben würden. Zu diesem Ende sind auf der Umlaufsliste die Zahlen bei den Namen gesetzt.
4. Da man glaubt, so sehr für die Sicherheit sorgen zu müssen, so ist wol die Beobachtung des Gesetzes um so nothwendiger, daß keinem Externo ein Aufsatz (oder dessen Inhalt, am wenigsten mit Nennung des Namens des Verfassers) mitgetheilt werde, ohne Rücksicht auf die

*) Ein diesem Briefe beigelegtes Blatt enthält die Namen der Mitglieder. Es sind Klein, Suarez, Zöllner, Schmid, Mendelssohn, Dietrich, Spalding, Engel, Nicolai, Teller, Möhsen, Gedike, Struensee, Dohm, Gebhard, Blömer, Siebman, v. Irwing, v. Beneke, Selle, Biester.

anderweitigen guten Eigenſchaften des Externi oder ſonſtige Verbindung mit demſelben.

Mehrere Aufſätze von Mendelsſohn in der Berliner Monatsſchrift ſind Vota, die er für jene Geſellſchaft geſchrieben hat, unter andern: „Giebt es natürliche Anlagen zum Laſter?“

Um jene Zeit 1782 — 1783 erſchien Kant's Critik, welche alle bis dahin bekannte Metaphyſik über den Haufen warf und eine gänzliche Revolution in der Philoſophie herbeiführte. Mendelsſohn geſteht in mehreren Briefen und auch in Schriften, die bei ſeinem Leben gedruckt ſind, daß er ſich außer Stand fühle dem Königsberger Philoſophen zu folgen und ſich von der Wolff-Baumgarten-Leibnitziſchen Philoſophie zu trennen. Mendelsſohn hatte dem jungen Genz einen Empfehlungsbrief an Kant gegeben und darin ſein Bedauern ausgedrückt, daß er den Kantiſchen Speculationen nicht folgen könne, da ſeine Kräfte es nicht mehr zuließen. Kant antwortet am 16. Auguſt 1783*). Er meinte, von dieſer Abnahme der Kräfte ſei im Jeruſalem nichts zu merken. Er bedauerte ſehr, daß Männer wie Mendelsſohn, Garve, Tetens ſich zurückziehen von den Unterſuchungen, zu welchen er den Weg zeigt, und meint, zum Theil ſei ſein Stil wohl ſchuld; indeſſen hange dieſer nicht von ihm, ſondern von der Materie ab, die eine Popularität wohl nicht zulaſſe. Wenigſtens würde eine Umwandlung des Stils ſo viel Zeit gekoſtet haben, daß das Werk wohl ganz unterblieben wäre. Ueber Jeruſalem fügt Kant am Ende des Briefes hinzu: „Herr F. wird Ihnen ſagen, mit welcher Bewundrung der Scharfſinnigkeit, Feinheit und Klugheit ich Ihr Jeruſalem geleſen habe. Ich halte dieſes Buch vor die Verkündigung einer großen, obwohl langſam bevorſtehenden und fortrückenden Reform, die nicht allein Ihre Nation, ſondern auch Andre treffen wird. Sie haben Ihre Religion mit einem ſolchen Grade von Gewiſſensfreyheit zu vereinigen gewußt, die man ihr gar nicht zugetrauet hatte und dergleichen keine Andre ſich rühmen kann. Sie haben zugleich die Nothwendigkeit einer unbeſchränkten Gewiſſensfreyheit zu jeder Religion ſo gründlich und ſo hell vorgetragen, daß auch endlich die Kirche unſrerſeits darauf wird denken müſſen, wie ſie Alles, was das Gewiſſen beläſtiget und drücken kann, von der ihrigen abſondern, welches endlich in Anſehung der weſentlichen

*) S. Kants Briefe, herausgegeben von Schubert. Leipzig, 1842.

Durch Lessing ward Mendelssohn mit Elise Reimarus, Schwester des berühmten Reimarus, bekannt, und Elise war eine würdige Schwester ihres Bruders, vollkommen wissenschaftlich gebildet. Mendelssohn's Philosophie machte sie zu seiner Verehrerinn und nach persönlicher Bekanntschaft zu seiner innigen Freundinn. Jacobi stand mit Elise in Briefwechsel und in freundschaftlichem Verhältnisse, so daß der Streit zwischen Mendelssohn und Jacobi beinahe zwei Jahre lang durch Letztere geführt ward. Wir verweisen Jeden, der an diesem berühmten litterarischen Streit Antheil nimmt, auf jene Briefe, die ihn gar sehr beleuchten.

Durch die Herausgabe jener Schrift von Jacobi, welche die Behauptung, daß Lessing ein Spinozist gewesen sei, veröffentlichte, gerieth Mendelssohn in eine heftige Gemüthsbewegung, die zu beherrschen er nicht mehr die Kraft hatte. In dieser gereizten Stimmung schrieb er in wenigen Tagen die Schrift: „Mendelssohn an die Freunde Lessing's." Im Winter 1785 brachte er das Manuscript dem Verleger und zog sich auf dem Wege dahin eine Erkältung zu, die am 4. Januarii 1786 seinem Leben durch einen Stickfluß ein Ende machte. Jene Schrift erschien erst nach seinem Tode.

---

veking in Hamburg unter Bewilligung der Familie Reimarus überliefert worden. Wir sagen den Gebern hier unsern innigsten Dank und werden den Schatz der Familie Mendelssohn übergeben, damit er auf eine würdige Weise aufbewahrt werde und in folgenden Zeiten den Mitgliedern beider Familien einen Beweis gebe von dem freundschaftlichen Verhältniß, in welchem ihre Voraltern gegen einander standen.

Zweiter Abſchnitt.

Mendelsſohn's Name — ſeine Geſtalt — Gemüthsart — Art Jüngere zu belehren — Religioſität — ſein Einfluß auf die Juden.

Moſes Mendelsſohn war der Erſte ſeines Geſchlechtes, der den Familiennamen Mendelsſohn führte. In ſeiner Jugend war es noch unter den Juden allgemeine Sitte, daß der Sohn zu ſeinem Eigennamen den Namen ſeines Vaters ſetzte, ſo daß Juden keinen Familiennamen führten. Unſer Moſes würde Moſes Mendel geheißen haben; und hätte er einen Sohn bekommen, ſo würde er ihm, wenn der Großvater nicht mehr lebte, den Namen Mendel gegeben haben und dieſer hätte dann Mendel Moſes geheißen. Erſt ſpäter haben die Regierungen den Juden befohlen Familiennamen anzunehmen. Unſer Mendelsſohn fühlte früher das Unſchickliche jener alle gute Ordnung ſtörenden Sitte und nahm einen Familiennamen an. Wann dies geſchah, das wiſſen wir nicht. Seine Freunde Leſſing, Nicolai und Abbt nennen ihn nie Mendelsſohn, ſondern Moſes, und er unterſchreibt die Briefe an ſie nur mit Moſes, ſtatt daß Jene ſich immer mit ihrem Familiennamen unterſchreiben und mit dieſem auch von Mendelsſohn angeredet werden. Seit er als Schriftſteller auftrat, führte er den Namen Mendelsſohn; in der früheren Jugend müſſen ſeine Freunde ihn wohl nur unter dem Namen Moſes gekannt haben.

Er war von kleiner Statur, verwachſen in den Schultern, die einen ſtarken Höcker bildeten; er ſtotterte oft im Sprechen.

Im Gegensatz mit dieser mißlichen Leibesgestalt, war sein Kopf sehr schön gebildet, und alle seine Gesichtszüge verkündeten einen hohen Geist und ein herrliches Gemüth. Lavater sagt von Mendelssohn's Schattenriß: „Vermuthlich kennst du diese Silhouette. Ich kann dir's kaum verhehlen, sie ist mir zu lieb, gar zu sprechend. Kannst du sagen, kannst du einen Augenblick anstehen, ob du sagen wolltest, vielleicht ein Dummkopf, eine rohe geschmacklose Seele? . . . der so was sagen könnte, ertragen könnte, daß ein Anderer es sagte, der schließe mein Buch zu, werfe es von sich — und erlaube mir meinen Gedanken zu verwehren, daß ich nicht über ihn urtheile! Ich weide mich an diesem Umrisse, mein Blick wälzt sich von diesem herrlichen Bogen der Stirn auf den scharfen Knochen des Auges herab. In dieser Tiefe des Auges sitzt eine socratische Seele! die Bestimmtheit der Nase! der herrliche Uebergang von der Nase zur Oberlippe — die Höhe beider Lippen, ohne daß eine über die andere hervorragt, wie Alles dies zusammenstimmt, um die göttliche Wahrheit der Physiognomik fühlbar und anschaulich zu machen!"

Getroffene Bilder von Mendelssohn sind: ein Gemälde von Graff, in Kupfer gestochen von Bause, welches ihn in einem Alter von dreißig bis vierzig Jahren vorstellt. Treffender noch ist ein Gemälde von Frisch, in Kupfer gestochen von Müller in Stuttgart, gemalt, als Mendelssohn zwischen vierzig und funfzig Jahre alt war. Das Originalgemälde ist im Besitz der Familie. Endlich eine Marmorbüste, von Taffaert verfertigt fünf oder sechs Jahre vor Mendelssohn's Tod. Diese Büste hat nur das Störende, daß der Mund geöffnet ist, daher ein Biograph sagt, Mendelssohn habe den Mund immer offen gehabt — ganz gegen die Wahrheit, da eben sein Mund, wie ihn Lavater beschreibt, eine große Zierde seines Gesichtes war. Im Profil der rechten Seite ist die Büste von der größten Aehnlichkeit; sie ist im Besitz der jüdischen Freischule zu Berlin. Alle andren Bilder von Mendelssohn, die wir gesehen haben, gezeichnet, gemalt, in Kupfer gestochen, in Stein geschnitten oder in Glas abgedrückt, sind mehr oder weniger Zerrbilder, die von den Zügen des Originals nichts wiedergeben. Man vergleiche sie nur, um dieses Urtheil gerecht zu finden, mit jener Beschreibung Lavater's von der Physiognomie des Originals.

Mendelssohn trug einen kurzen, wohlgekämmten und in Schnitt gehaltenen Bart. In unserer Zeit fällt dies nicht auf,

und ein Biograph würde es kaum zu bemerken haben. In jener Zeit aber bezeichnete der Bart ganz bestimmt den Juden, und man würde in Berlin nicht einen Christen gefunden haben, der einen Bart trug.

Mendelssohn trug von seinem dreißigsten Jahre an eine Perrücke. Er spricht darüber scherzend in einem Briefe an seine Braut vom October 1761. Er meint, wem seine Zeit theuer ist, der müsse das Mittel ergreifen, sein Haar zum Perrüquier zu schicken, um den Kopf zu Hause mit wichtigen Dingen zu beschäftigen. Etwa zehn Jahre vor seinem Tode legte er die Perrücke ab und zeigte seinen mit schwarzen und untermischten weißen Haaren reichlich besetzten Schädel.

Von Mendelssohn's Charakter und Gemüthsart in seiner Jugend ist uns nichts bekannt geworden. Wenn man erwägt, wie früh er sich Freunde und Gönner erworben hat, trotz seines abstoßenden Aeußeren, und wie fest seine Freunde an ihm gehangen haben, so kann man wohl annehmen, daß sein liebenswürdiges Gemüth jenen Nachtheil überwogen haben muß. Von seinem Humor in der Jugend sind uns einige Proben aufbewahrt worden. Mendelssohn befand sich in Gesellschaft mit Lessing, Nicolai und einigen andren Freunden. Man schlug im heitern Gespräche vor, daß Jeder der Anwesenden seine Fehler besingen solle. Mendelssohn schrieb nieder:

Groß nennet Ihr den Demosthen,
Den stotternden Redner von Athen,
Den höckrigen Aesop halt't Ihr für weise —
Triumph! ich werd' in Eurem Kreise
Doppelt groß und weise sein,
Denn Ihr habt bey mir im Verein,
Was man bey Aesop und Demosthen
Hat getrennt gehört und gesehn *)

Teller wandte sich einst an Mendelssohn mit folgender scherzhaften Anrede:

An Gott den Vater glaubt ihr schon,
So glaubt doch auch an seinen Sohn.
Ihr pflegt ja sonst bei Vaters Leben
Dem Sohne gern Credit zu geben!

Mendelssohn antwortete:

Wie könnten wir Credit ihm geben?
Der Vater wird ja ewig leben **).

---

*) S. Müchler's kleine philosophische Schriften.
**) Zeitung für die elegante Welt. 1837.

Lessing war kein emsiger Briefschreiber und blieb seinen Freunden oft lange eine Antwort schuldig. Im Jahre 1761 war er Gouvernements-Secretair in Breslau bei Tauenzien. Mendelssohn hatte sehr lange nichts von Lessing gesehen. Er erwartete auf mehrere Briefe vergeblich eine Antwort, und Reisende erzählten ihm, daß Lessing in Breslau ein ziemlich wüstes Leben führe und mit den jungen Officieren viel spiele. Mendelssohn gab damals seine „philosophischen Schriften" heraus und sandte Lessing ein Exemplar, welchem folgende Zueignungsschrift vorgedruckt war:

An einen seltsamen Menschen.

„Die Schriftsteller, die das Publikum anbeten, beklagen sich, es sei eine taube Gottheit, es ließe sich verehren und anflehen, man rufe vom Morgen bis in den Abend, aber da sei keine Stimme noch Antwort. Ich lege meine Blätter zu den Füßen eines Götzen nieder, der den Eigensinn hat ebenso harthörig zu sein; ich habe gerufen und er antwortet nicht. Jetzt verklage ich ihn vor dem lauten Richter, dem Publikum, das sehr oft gerechte Urtheile fällt, ohne zu hören. Die Spötter sagen: Rufe laut, er dichtet oder hat zu schaffen, oder ist über Feld, oder schläft vielleicht — daß er erwache! O nein! dichten kann er, aber leider will er nicht. — Zum Schlafen ist sein Geist zu munter und zu Geschäften zu lässig. Sonst war sein Ernst das Orakel der Weisen und sein Spott eine Ruthe auf dem Rücken der Thoren; aber jetzt ist das Orakel verstummt und die Narren trotzen ungezüchtiget. Er hat seine Geißel andren übergeben, aber sie streichen zu sanft, sie fürchten Blut zu sehen. Und Er?

Wenn er nicht hört, nicht spricht, nicht fühlt
Noch sieht — was thut er denn? — Er spielt."

Mendelssohn schickte seiner Braut ein Exemplar jener neuen Auflage, welcher diese Zueignungsschrift ebenfalls vorgedruckt war, empfiehlt ihr jedoch in einem Briefe, der die Sendung begleitete, das Blatt nicht herumzuzeigen, er habe nur sechs Exemplare von dem Spaß drucken lassen und möchte nicht gern, daß er bekannt würde; es möchte meinen Freund verdrießen, sagt er. Lessing nahm es jedoch als Spaß an und schreibt an Mendelssohn unter'm 17. April 1763: „Wenn ich endlich einmal Zeit bekomme, liebster Freund! Ihnen meine Anmerkungen über Ihre philosophischen Schriften mitzutheilen, so können Sie leicht glauben, daß ich mich auch des seltsamen Menschen darinn annehmen

werde. Ich habe eine Menge Sophistereyen über das Spiel auszukramen. Das fehlt noch! werden Sie sagen. Allerdings! denn das Pharao für sich ist so gedankenlos, daß man sich doch mit etwas dabey beschäftigen muß" ꝛc. ꝛc.

In reiferen Jahren blieb Mendelssohn ein Freund des Scherzes und der Laune, ja sein Geist war nicht ohne Beimischung einer gutmüthigen Ironie, aber seine Gemüthsart war die eines wahren Weisen: wohlwollend gegen Jedermann, stets gleichmüthig, stets erhaben über alles Gemeine und Niedrige, in Worten wie in Thaten. Wir haben ihn während zwölf Jahren vor seinem Tode sehr genau gekannt und fast täglich gesehen, wir haben ihn oft ernst gefunden, haben ihn oft strengen Tadel aussprechen hören; aber er blieb jeden Augenblick in den Gränzen des feinsten Anstandes. Wir wollen über seine Gemüthsart glaubwürdige Zeugen redend einführen. Salomon Maimon, der Mendelsohn lange vor seinem Tode kannte und sehr oft in seinem Hause war, sagt*): „Von Seiten seines Charakters war Mendelssohn, wie er selbst gestand, von Natur zur Leidenschaft geneigt, hatte es aber durch lange Uebung in den stoischen Tugenden in ihrer Beherrschung sehr weit gebracht. So kam einst der junge B. in der Meynung, daß Mendelssohn ihm Unrecht gethan habe, um ihm darüber Vorwürfe zu machen, und sagte ihm eine Impertinenz über die andere. Mendelssohn stand an einen Stuhl gelehnt, wandte kein Auge von jenem weg und hörte alle seine Impertinenzen mit der größten stoischen Geduld an. Erst nachdem der junge Mensch ausgeredet hatte, ging Mendelssohn zu ihm und sagte: Gehen Sie, Sie sehen, daß Sie hier Ihren Zweck nicht erreichen, Sie können mich nicht aufbringen." — Nicolai, einer seiner ältesten Freunde, sagt**): „Ich habe Mendelssohn dreißig Jahre lang in so vielen Vorfällen des Lebens thätig gesehen, ich habe die außerordentlichen Beispiele seines Edelmuthes, seiner unerschütterlichen Rechtlichkeit, seiner Wohlthätigkeit, seiner Uneigennützigkeit, seiner Menschenliebe, seiner Bereitwilligkeit Feinden zu vergeben, seine Sanftmuth, seine Freundschaft gesehen." C. P. Moritz, der als junger Mann sehr oft in Mendelssohn's Haus, zuletzt fast täglich kam,

*) Salomon Maimon's Lebensgeschichte, von ihm selbst geschrieben. Berlin. 1792.

**) Allgemeine deutsche Bibliothek. 65. Band, S. 62.

sagt von ihm*): „In seiner Gegenwart war einem wohl, man fühlte schon durch seinen Anblick sich gehoben und ermuntert, und nie ist vielleicht Einer ungebessert von ihm gegangen . . . . Gutmüthigkeit mit Verstand verknüpft schätzte er über Alles, und er war im Lobe derjenigen Personen unerschöpflich, bei denen er diese Eigenschaften antraf . . Wenn zuweilen von auffallend guten Handlungen die Rede war, die man durch liebtose Urtheile verunglimpfen und ihnen unedle Motive unterlegen wollte, so war er sehr lebhaft in der Vertheidigung solcher guten Handlungen gegen dergleichen Beschuldigungen. — Sagte man, daß sie durch Ehrsucht veranlaßt wären, so erwiederte er, daß eben dies ja schon etwas Vortreffliches sei, in guten Handlungen Ehre zu suchen; kurz er ging mit Absicht lieber im Zutrauen als im Mistrauen gegen menschliche Tugend und Güte des Herzens zu weit."

Mendelssohn hat nie, weder öffentliche Vorlesungen, noch überhaupt wissenschaftliche Vorträge regelmäßig gehalten. Die jungen Leute, welche er um sich versammelte, belehrte er gesprächsweise, und er hatte dabei die Manier des Sokrates angenommen. Er suchte das, was er lehren wollte, aus dem Geiste der Schüler heraus zu entwickeln, statt es in sie hineinzutragen. Die Zeitgenossen haben uns davon mehrere Beispiele aufbewahrt. C. P. Moritz erzählt: „Als die Materie von der Freiheit des menschlichen Willens unter den Philosophen auf's Neue in Anregung kam, so hatte ihm (Mendelssohn) ein junger Schriftsteller hierüber einen Aufsatz zum Durchlesen gebracht und kam nach einiger Zeit, um sein Urtheil darüber zu hören. — „Ich habe Ihren Aufsatz über die Willensfreyheit nicht lesen können," sagte Mendelssohn. Der junge Mann war hierüber betroffen, schob die Schuld auf seinen Aufsatz und versicherte, daß es ihm leid thäte, Herrn Mendelssohn damit belästiget zu haben. Mendelssohn sprach den etwas gedemüthigten jungen Mann wieder zufrieden, indem er ihn versicherte, die Schuld läge gar nicht an seinem Aufsatz, daß er ihn nicht gelesen habe, sondern er sei durch Umstände daran gehindert worden. „Wie konnten Sie aber auch," fuhr Mendelssohn fort, „aus meinen vorigen Aeßerungen schließen, daß ich Ihren Aufsatz für schlecht hielte?" — „Weil ich glaubte, Sie hätten ihn nicht lesen wollen," erwiederte Jener. — „Sie machen also, wie ich höre, einen Unterschied

*) Moritz Denkwürdigkeiten zur Beförderung des Edlen und Schönen.

zwischen wollen und können," versetzte Mendelssohn — „dann darf ich ja Ihren Aufsatz über Willensfreiheit gar nicht lesen, denn ich höre, wir sind einig."

Wenn mehrere junge Leute da waren, so gab ihnen Mendelssohn oft eine Materie, über welche sie gegenseitig ihre Meinung aussprechen und disputiren sollten. Er saß dann gewöhnlich als Kampfrichter auf seinem Armsessel mit niedergesenkten Augen. Aber Alle sahen auf ihn und seine Bewegungen. Oft befeuerte er den Muth durch ein plötzliches Auffahren oder durch einen einsilbigen Ausruf, oft belohnte er durch lächelnden Beifall. Ein schnelles Niedersehen, ein verneinendes Kopfschütteln galt, ohne ein lautes Wort, für bedeutenderen Tadel. Wenn dieses nicht wirkte, wenn der Gegner auf wohlgegründete Einwürfe sich nicht ergab, oder wenn endlich Reden und Gegenreden sich durchkreuzten und verwirrten, so stand er wohl auf von seinem Sitze, trat in die Mitte der Streitenden und schien liebreich um Gehör zu bitten. Dann erfolgte ein ehrerbietiges Stillschweigen. Nun nahm er den Faden des Gesprächs auf, entwickelte die Streitfrage, stellte Satz und Gegensatz mit einer ihm eigenthümlichen Klarheit und Kürze gegeneinander und ließ die Streitenden die Vergleichspunkte selbst finden, ohne des Einen oder des Andern Parthei geradezu zu nehmen. Wenn sich dann die Hitze gelegt und die Vereinigung stattgefunden hatte, pflegte Mendelssohn zu sagen: „Sehen Sie, meine Herrn! es war ein bloßer Wortstreit, wie es gemeiniglich der Fall ist, ich glaubte gleich, Sie würden Eines Sinnes werden."*) — Er war ein Feind alles heftigen Disputirens, und wir haben ihn oft sagen hören: „wenn Männer über eine philosophische Materie nicht einig werden können und sie führen den Streit ehrlich, bloß in der Absicht die Wahrheit zu ergründen, so mögen sie sich nur zuvörderst über den Sinn der Worte einigen. In den allermeisten Fällen wird es sich ergeben, daß sie mit einem und demselben Worte verschiedenen Sinn verbunden hatten, daß der Streit also ein Wortstreit war."

Ueber die Belehrung, die man bei Mendelssohn fand, sagt Moritz: „Alle seine Gespräche, ja man könnte sagen jedes Wort von ihm war lehrreich und unterrichtend, weil er kein ein-

*) Aus den „Unterhaltungen mit Mendelssohn" von David Friedländer.

ziges Wort überflüſſig oder am unrechten Orte ſagte. Sobald ſein Urtheil über einen Gegenſtand der Unterhaltung nicht entſchieden war, ſo ſchwieg er. Aber wenn er dann ſprach, waren Gedanken und Ausdruck abgewogen. .... Viele der Geſpräche des verewigten Weiſen würden ſokratiſchen Denkwürdigkeiten an die Seite zu ſetzen ſein."

Mendelsſohn beobachtete die Ceremonialgeſetze der Juden und ließ ſie in ſeinem Hauſe beobachten, doch nicht mit allzu großer Strenge; namentlich unterließ und unterſagte er ſie da, wo ſie der Geſundheit nachtheilig werden können, z. B. die ſtrengen jüdiſchen Faſten. Er war in ſeiner Aeltern Hauſe in der ſtrengſten Beobachtung des Ritus erzogen, und auch in Berlin mußte er viele Jahre ſich noch wohl hüten von dieſem Ritus abzuweichen, um nicht verfolgt und aus der Stadt gewieſen zu werden. So waren jene Gebräuche ihm zur zweiten Natur geworden und die Beobachtung derſelben fiel ihm nicht ſchwer. Auch meinte er eine Pflicht der Religion in dieſer Beobachtung zu erfüllen. Er ſpricht ſich darüber in einem Briefe an Homberg vom 22. September 1783 folgendermaßen aus: „Ueber die Nothwendigkeit der Ritualgeſetze ſind wir nicht einerlei Meinung. Wenn auch ihre Bedeutung als Schriftart oder Zeichenſprache ihren Nutzen verloren hätte, ſo hört doch ihre Nothwendigkeit als Band der Vereinigung ſelbſt nicht auf, und dieſe Vereinigung wird in dem Plane der Vorſehung, nach meiner Meinung, ſo lange erhalten werden müſſen, ſo lange noch Polytheismus, Anthropomorphismus und religiöſe Uſurpation den Erdball beherrſchen. So lange dieſe Plagegeiſter der Vernunft vereinigt ſind, müſſen auch die ächten Deiſten eine Art von Verbindung unter ſich ſtattfinden laſſen, wenn Jene nicht Alles unter den Fuß bringen ſollen. Und worin ſoll dieſe Verbindung beſtehen? In Grundſätzen und Meinungen? Da haben wir Glaubensartikel, Symbole, Formeln, die Vernunft in Feſſeln. Alſo Handlungen d. i. Ceremonien. Unſere Bemühung ſollte eigentlich nur dahin gehen, den eingeriſſenen Misbrauch abzuſchaffen und den Ceremonien ächte gediegene Bedeutung unterzulegen, die Schrift wieder leſerlich und verſtändlich zu machen, die durch Heuchelei und Pfaffenliſt unverſtändlich geworden." Wie dieſe Ceremonialgeſetze die Ausübung

der bürgerlichen Pflichten nicht beeinträchtigen, darüber hat sich Mendelssohn in seinen Anmerkungen zur Beurtheilung der Dohm'schen Schrift „über die bürgerliche Verbesserung der Juden" ausgesprochen. S. diese Schrift von Dohm. Aufl. von 1783. 2ter Theil S. 76. — Wünscht der Leser nun zu wissen, wie es um Mendelssohn's Religiosität in seinem Innern stand? so hat er selbst darüber klare Auskunft gegeben, denn er hat sein Inneres in Druckschriften und in Briefen unverhohlen dargelegt. Man lese seine: Schreiben an Lavater von 1769 [1]; seine Briefe an den Erbprinzen von Braunschweig vom 15. Januar 1770 [2], an Bonnet vom Jahre 1770 [3], an O... vom März 1773. Endlich lese man seine Vorrede zu Manasseh ben Israel [4]. Man wird sich überzeugen, daß Mendelssohn Menschenliebe im Herzen trug, die nicht nach Religionsbekenntnissen frägt, daß aber in seinem Geiste die Vernunft im Gegensatz des Glaubens vorherrschend war. Daher konnte er sich zur christlichen Religion nicht bekennen, ohne zu heucheln — und das wollte er nicht!

Wenn Mendelssohn sich aber auch nicht für verbunden gehalten hätte die jüdischen Ceremonien zu beobachten, so würde er es gewiß gethan haben, um nicht ein Fremder unter den Juden zu werden, um sich ihr Vertrauen und durch dieses die Möglichkeit zu erhalten, moralisch auf sie zu wirken. Schon früher wendete er sein Wissen dazu an, um seine Religionsgenossen zu belehren. Wir haben gesehen, daß er schon im Jahre 1750 in hebräischer Sprache ein moralisches Wochenblatt herausgab, das nicht durch seine Schuld bald abgebrochen ward; daß er ferner eine Logik in hebräischer Sprache ausarbeitete, welche 1761 gedruckt ward, obwohl nicht unter seinem Namen. Nach Lavater's Aufforderung aber und nach dem Andringen so vieler unberufener Nachzügler, die durchaus Mendelssohn zu einem Christen machen wollten, ward es ihm klar, daß er weiter gehen und mehr thun müsse, um die Juden zu unterrichten und ihnen das Licht des Wissens anzuzünden. Es war Mendelssohn's auf unerschütterliche Ueberzeugung gegründete Meinung, daß die Verschiedenheit

1) 3ter Band, S. 39.

2) 3ter Band, S. 129.

3) 3ter Band, S. 113.

4) 3ter Band, S. 179.

religiöser Ansichten unter den Menschen nicht unterdrückt werden müsse und daß die Welt in grausenhafte Barbarei verfallen würde, wenn es möglich wäre eine Religion zur einzigen zu machen. Er hat sich hierüber mündlich sehr oft ausgesprochen und mehrere Male in seinen Schriften und besonders in seinen vertrauten Briefen an Homberg. Man lese jenen vom 22. September 1783, aus welchem wir eine Stelle ausgehoben haben, und dann den vom 1. März 1784. Seit 1770 war es Mendelssohn's ernstes Bestreben, auf die Belehrung und Bildung der Juden zu wirken. Es sollten nicht mehr Ignoranz und cynischer Schmutz als nothwendige Begleiter des Juden angesehen werden, damit die heranwachsende jüdische Jugend sich die Achtung ihrer christlichen Mitbürger erwerben und in ihre Gesellschaft aufgenommen werden könnte. Der Wunsch, aus einer verachteten Gemeinde herauszutreten, sollte diese Jugend nicht in die Versuchung führen, die Religion ihrer Väter zu verlassen und eine andere anzunehmen, ohne durch innere Ueberzeugung zu dieser Aenderung getrieben zu sein. In dieser Absicht gab Mendelssohn die deutsche Uebersetzung der fünf Bücher Moses und der Psalmen heraus; und es war seine Absicht das ganze alte Testament übersetzt herauszugeben, um die Jugend an richtige deutsche Sprache zu gewöhnen. In dieser Absicht zog Mendelssohn diejenigen aus der jüdischen Jugend Berlins in seinen Kreis, bei denen er Neigung zum Wissen bemerkte. Jede Woche am Vormittage des Sabbaths fand eine Versammlung junger jüdischer Männer bei ihm statt, und da ward über Unterricht, Erziehung und Menschenbildung und auch über Religion und Bibel gesprochen. Mendelssohn war selbst ein großer Schriftgelehrter, und es fanden sich in jenen Versammlungen auch Rabbiner ein, um über schwierige Stellen in der Bibel oder im Talmud zu sprechen und von Mendelssohn Aufschluß darüber zu bekommen. So gewann er auch das Vertrauen und die Achtung dieser Klasse, welche dann in den Gesprächen, die über andere Gegenstände geführt wurden, neue Ideen einsogen und darüber nachzudenken veranlaßt wurden. Im Allgemeinen waren die Rabbiner mit Mendelssohn's Belehrung der Jugend und seinem Einfluß auf dieselbe nicht zufrieden, aber sie konnten ihm die große Schriftgelehrsamkeit nicht streitig machen, so daß bei der Menge seine Aussprüche wie die eines Rabbiners galten. Aus jenen Sonnabends-Versammlungen gingen junge Männer wie Friedländer, Euchel, Lindau, Wolffsohn, Bendavid gleich-

sam als Mendelsohn's Apostel hervor, und verbreiteten Licht unter ihre Mitbrüder, und ganz besonders in den Schulen. Im Jahre 1778 stifteten einige reiche jüdische Männer eine Freischule. David Friedländer entwarf den Plan dazu nach Mendelsohn's Anleitung. In dieser Freischule sind Männer gebildet worden, die in ganz Deutschland den Unterricht der jüdischen Jugend reformirten, so daß dieser zehn Jahre später fast überall nach Mendelsohn's Ideen eingerichtet ward. Mendelsohn's große Schriftgelehrsamkeit, verbunden mit dem Ansehen, in welchem er bei den christlichen Gelehrten und Staatsmännern stand, veranlaßte oft die Juden, auch außer den preußischen Landen, sich an ihn zu wenden, wenn sie Unterstützung oder auch Belehrung wünschten. Die jüdische Gemeinde in Schwerin erhielt von ihrer Regierung den Befehl ihre Todten drei Mal vier und zwanzig Stunden über der Erde zu lassen, ehe sie sie beerdigte. Dies war gegen die hergebrachte Sitte unter den Juden. Die Aeltesten der Gemeinde glaubten durch Befolgung jenes Befehles ihre Religion zu gefährden und wurden von dem Oberrabbiner in Hamburg darin bestärkt. Sie wendeten sich in der Angst ihres Herzens an Mendelsohn. Dieser bewies ihnen aus dem Talmud selbst, daß es nicht allein Pflicht sei die Leichen so lange unbeerdigt zu lassen, bis man des Todes gewiß ist, sondern daß zu jener Zeit, als der Talmud verfaßt worden, die Juden ihre Verstorbenen drei Tage in Höhlen legten und bewachten, um sich zu überzeugen, daß sie todt seien. Er schlug ihnen vor die Regierung zu bitten, daß es ihnen erlaubt werde, eine ähnliche Anstalt — ein Todtenhaus zu errichten.

Im Jahre 1777 wendete sich der Vorstand der jüdischen Gemeinde in Dresden an Mendelsohn und bat um seine Verwendung zu ihren Gunsten bei der Regierung, welche die Austreibung aller Juden aus Dresden beschlossen hatte. Mendelsohn schrieb an den damaligen sächsischen Staatsminister von Ferber, den Mendelsohn, als er 1773 in Dresden war, kennen lernte, und jener Beschluß ward zurückgenommen.

Ein Talmudist aus Böhmen war Hauslehrer in Berlin gewesen; und da er die philosophischen Forschungen eines Maimonides und anderer jüdischen Gelehrten studirte, so suchte er Zutritt zu Mendelsohn, der ihn gütig aufnahm und ihm erläuterte, was er in jenen Autoren dunkel fand. Später wendete sich dieser Mann dem Handel zu und besuchte die Leipziger Messe.

Hier kam er in Verdacht eines Diebstahls oder doch einer Diebeshehlerei, und ward nach einer Landesfestung gebracht, wo er zehn Monate in Ketten und Banden saß, ohne verhört zu werden. In seiner Noth wendete er sich auf heimlichem Wege an Mendelssohn in einem hebräischen Briefe. Er schilderte ihm seine und seiner Familie Noth und bat ihn, sich dafür zu verwenden, daß man ihn nur verhöre, da sich dann seine Unschuld bald erweisen werde. Mendelssohn wollte gern helfen, allein auf welche Weise es anfangen? er war ja nicht einmal sicher, daß die Angaben des Gefangenen richtig seien, und mußte besorgen, daß man jedes Einschreiten in das gerichtliche Verfahren sehr übel aufnehmen würde. Mendelssohn entschloß sich dem Mann in deutscher Sprache zu antworten und den Brief geradezu auf die Post zu legen, unter der Adresse jenes Gefangenen in der Festung. Er schrieb ihm: „Ich habe Ihr Schreiben richtig erhalten; da ich Ihre Denkungsart kenne, so zweifle ich nicht, daß Sie gerechte Sache haben, obgleich ich nicht weiß, was Ihnen Schuld gegeben wird. Freilich wird die Unschuld am Ende an den Tag kommen und Recht doch Recht bleiben müssen. Die Gerechtigkeit thut zwar zur Rettung der Unschuld sehr langsame Schritte, aber wir wollen hoffen, desto sichrere. Da Sie übrigens Ihr Trübsal mit so viel Ergebung in den göttlichen Willen ertragen, so hoffe ich zu dem Gott unserer Väter, daß der Vorfall auch für Ihre arme bedauernswerthe Familie so unglücklich nicht sein wird, als es jetzt scheint. Was ich nur immer beitragen kann derselben hartes Schicksal zu erleichtern, werde ich gewiß mit Vergnügen thun." — Nun folgen in dem Briefe gelehrte Anmerkungen über einige Stellen im Buche Kosri in Antwort auf die Fragen des Gefangenen. Was Mendelssohn erwartete, traf ein. Der Brief ward von der Post dem Magistrate übergeben. Der Gefangene ward sogleich entfesselt, bald darauf verhört und freigelassen, da man seine Unschuld erkannte.

Auf solche Weise verbreitete sich Mendelssohn's Ruf in den Jahren 1770 bis 80 überall unter den Juden. Sie verehrten ihn fast als einen zweiten Propheten Moses, und man wendete auf ihn an, was auf einen gelehrten Commentator Namens Moses, der einige Jahrhunderte früher starb, gesagt worden ist:

von Moses bis Moses war keiner dem Moses gleich,

welches heißen ſoll: von Moſes, dem Propheten, bis zu Moſes Mendelsſohn gab es keinen, der Mendelsſohn gleich kam.

In der That hatte Mendelsſohn mit dem Propheten Moſes gleiches Schickſal. Auch Mendelsſohn führte die Israeliten nach dem gelobten Lande, er ſollte ſie aber nicht dort einziehen ſehen. Erſt nach ſeinem Tode reifte in der Verbeſſerung des geiſtigen und bürgerlichen Zuſtandes die Saat, die er geſäet hatte.

Dritter Abſchnitt.

Mendelsſohn's Leben im Hauſe. — Sein Tod.

Im Jahre 1762 verheirathete ſich Mendelsſohn mit einer Tochter des Abraham Gugenheim in Hamburg. Er verliebte ſich in ſie, wie wir aus einem ſeiner Briefe an Leſſing ſehen.*) Sie war ihm eine treue Gefährtin bis in den Tod. Ihrer liebevollen, höchſt aufmerkſamen Pflege während ſeiner mehrjährigen Krankheit verdankte Mendelsſohn die Erhaltung ſeines Lebens; und auch nach ſeiner Geneſung bedurfte er einer Sorgfalt für ſeinen geſchwächten Körper, welche nur eine liebende Frau gewähren kann. Sie war eine gute, treue Mutter ihrer Kinder, deren Pflege und Erziehung bis in das fünfte Jahr ihr allein oblag. Ihre Sparſamkeit und ſtrenge Aufſicht machte es möglich, daß Mendelsſohn bei einer zahlreichen Familie und verhältnißmäßig geringer Einnahme ein Haus führen konnte, in welchem faſt täglich Gäſte aufgenommen und bewirthet wurden. Wie ſehr Mendelsſohn ſeine Frau geliebt hat, finden wir in einem Briefe an Abbt vom 11. Brachmonats 1766 mit ſehr bedeutenden Worten ausgeſprochen. Er ſagt: .... „ich habe beinahe die ganze Zeit über in der äußerſten Gemüthsunruhe gelebt. Ich habe meinen alten Vater, ich habe ein Kind von einigen Monaten verloren, ich bin in Gefahr geweſen meine

*) Ohne Datum, doch vom Jahre 1760. Er fängt an: „Unſer Briefwechſel iſt lange unterbrochen geweſen."

Frau, die ich mehr liebe als Vater und Kind, zu verlieren."

Mendelssohn und seine Frau waren nicht in preußischen Landen geboren, mithin konnten sie nach den damaligen Verordnungen, die Juden betreffend, nur unter dem Schutze eines ansässigen Juden im Lande bleiben. Der Seidenfabrikant Bernhard, dessen Buchhalter Mendelssohn war, gewährte diesen Schutz. Nicolai erzählt: „Der Marquis d'Argens, der als philosophischer Gesellschafter Friedrichs II. in Potsdam lebte und der Mendelssohn sehr wohl kannte und oft mit ihm umging, vernahm zufällig, daß fremde Juden nicht im Lande bleiben dürfen. — „Aber," sagte er, „notre cher Moise trifft dies doch nicht?" „O ja!" war die Antwort, er wird blos geduldet, weil er in Diensten des Fabrikanten Bernhard stehet.*) Wenn dieser ihn heute aus seinen Diensten entläßt und er keinen andren Schutzjuden findet, der ihn in Dienst nehmen will, so würde die Polizei ihn zwingen, noch heute das Land zu verlassen." Der Marquis war darüber außer sich, er wollte nicht glauben, daß ein so weiser und gelehrter Mann, den jeder Rechtschaffene hochschätzen mußte, täglich in der Gefahr sein sollte, sich auf so niedrige Weise behandelt zu sehen. Er sprach mit Mendelssohn darüber. Dieser bekräftigte es und sagte: „Socrates bewies ja seinem Freunde Criton, daß der Weise schuldig ist zu sterben, wenn es die Gesetze des Staates fordern. Ich muß also die Gesetze des Staates, in welchem ich lebe, noch für milde halten, daß sie mich blos austreiben, im Fall mich in Ermangelung eines andren Schutzjuden auch nicht ein Trödeljude für seinen Diener erklären will." Der Marquis war von dieser Lage der Sache auf's Aeußerste betroffen und wollte sogleich an den König darüber schreiben. Man brachte ihn mit Mühe davon ab, weil man voraus sah, daß jetzt — es war im Jahre 1762 während des Krieges — nicht die rechte Zeit sein würde. Nach erfolgtem Frieden dachte der Marquis selbst daran und verlangte, Mendelssohn sollte eine Bittschrift aufsetzen, die er selbst übergeben wolle, obgleich er sich sonst nie damit befaßte Bittschriften abzugeben. Mendelssohn wollte sich anfangs nicht dazu verstehen. Er sagte: „Es thut mir weh, daß ich um das Recht der Existenz erst

*) Nicolai sagt: der „Wittwe Bernhard" — Bernhard lebte aber noch lange nach jenem Vorfall.

bitten soll, welches das Recht eines jeden Menschen ist, der als ruhiger Bürger lebt. Wenn aber der Staat überwiegende Gründe hat Leute von meiner Nation nur in gewisser Anzahl aufzunehmen, welches Vorrecht kann ich vor meinen übrigen Mitbrüdern haben eine Ausnahme zu verlangen?" Indessen stellten Mendelsohn's Freunde ihm vor, daß er es für das Wohl seiner Familie thun sollte, und so schrieb Mendelsohn folgende (aus den Akten gezogene) Bittschrift: „Ich habe von meiner Kindheit beständig in Ew. Majestät Staaten gelebt und wünsche mich auf immer in denselben niederlassen zu können. Da ich aber im Auslande geboren bin und das nach dem Reglement erforderliche Vermögen nicht besitze, so erkühne ich mich allerunterthänigst zu bitten, Ew. Majestät wollen allergnädigst geruhen, mir mit meinen Nachkommen dero allergnädigsten Schutz nebst den Freiheiten, die dero Unterthanen zu genießen haben, angedeihen zu lassen, in Betracht, daß ich den Abgang an Vermögen durch meine Bemühungen in den Wissenschaften ersetze, die sich Ew. Majestät Protection zu erfreuen haben."

Der Marquis gab diese Vorstellung selbst dem König im April 1763, aber Moses bekam keine Antwort. Wir (Nicolai erzählt) waren alle darüber betroffen, und der sonst so sanfte Moses war hierüber ziemlich empfindlich und machte uns, die wir ihn zu dem Schritte verleitet hatten, einigermaßen Vorwürfe. Die Sache blieb so, weil Moses auf keine Weise weiter einen Schritt thun, auch nichts darüber an den Marquis gelangen lassen wollte. Dieser erfuhr zufällig im Jahre 1763, daß Mendelsohn's Bittschrift keinen Erfolg gehabt und daß der König nicht geantwortet habe. Der Marquis war darüber äußerst entrüstet, und als er denselben Abend zum König kam, fing er schon beim Eintritt in das Zimmer an zu schelten. Der König, der nicht wußte, was er wollte, bezeigte ihm sein Befremden. „Ach!" rief der Marquis aus, „Sire! Sie sind doch sonst gewohnt Wort zu halten. Nun habe ich einmal etwas von Ihnen gebeten, nicht für mich, sondern für den würdigsten, rechtschaffensten Mann, Sie versprechen mir es zu gewähren und hernach thun Sie es doch nicht. Nein! das ist zu arg!"

Der König versicherte, Mendelsohn habe das Schutzprivilegium erhalten, der Marquis aber versicherte, Mendelsohn habe auf seine Bittschrift keine Antwort erhalten. Endlich fand es sich, daß ein bloßes Misverständniß bei der Sache war. Der

König verſicherte, die Bittſchrift müſſe durch einen ungewöhnlichen Zufall verloren gegangen ſein, Moſes ſolle nur noch eine Bittſchrift einreichen, ſodann wolle er das Privilegium auszufertigen befehlen. „Gut," ſagte der Marquis, „ich werde Ihnen ſelbſt eine machen, verlieren Sie ſie aber nicht wieder." Moſes ſchrieb auf wiederholtes Verlangen des Marquis die Bittſchrift noch einmal am 12. Juli 1763, und der Marquis fügte unter ſeinem eigenen Namen hinzu:

> Un Philosophe mauvais catholique supplie un Philosophe mauvais protestant de donner le privilège à un Philosophe mauvais juif. Il y a trop de philosophie dans tout ceçi pour que la raison ne soit pas du côté de la demande.

Moſes erhielt das Privilegium unterm 26. October. Die Chargenkaſſe verlangte von ihm verordnungsmäßig tauſend Thaler, welche ihm der König im Jahre 1764 erließ. 1779 ſupplicirte Moſes aus Liebe zu ſeinen Kindern bei dem König unmittelbar, ſein Privilegium auf ſeine Nachkommen beiderlei Geſchlechtes auszudehnen. Dies ſchlug ihm Friedrich II. ab. Unter ſeinem Nachfolger Friedrich Wilhelm II. erhielt die Wittwe ein ſolches Privilegium im Jahre 1787. So weit Nicolai. Wir ſetzen hinzu, daß jenes Privilegium von 1787 den Ausdruck enthält:

> „wegen der bekannten Verdienſte Ihres Mannes und Vaters"

und daß die Ertheilung eines ſolchen Generalprivilegiums eine ausgezeichnete Gnade war, deren nur Wenige ſich zu erfreuen hatten.

Mendelsſohn war, wie bereits erwähnt iſt, im Jahre 1754 als Buchhalter in Bernhard's Geſchäft — eine Seidenwaarenfabrik — eingetreten; er übernahm aber bald, da Bernhard ſeines Alters wegen die Ruhe ſuchte, die ganze Leitung des Geſchäftes und übergab die Buchhalterei einem Andern. So war Mendelsſohn der Factor der Fabrik, bis ihn ſpäter Bernhard's Wittwe als Geſellſchafter in die Fabrik aufnahm, deren obere Leitung ihm bis zu ſeinem Tode überlaſſen blieb. Wie ſehr Bernhard mit ſeinem Buchhalter zufrieden war, geht aus ſeinem Teſtamente hervor; es datirt vom 20. Juni 1768. Nachdem Bernhard von der Erbtheilung geſprochen hat, fügt er hinzu:

> wobei ich jedoch feſtſetze, daß es in Anſehung meines Buchhalters, Herrn Moſes Mendelsſohn, bei dem mit

ihm im Jahre 1761 geschlossenen Contracte in allen seinen Kräften verbleibe und meine Erben so gut wie ich schuldig sein sollen, diesem Contract Punkt vor Punkt nachzukommen.

Mendelssohn ertrug die Arbeit in kaufmännischen Geschäften anfangs mit Widerwillen. Wir finden Spuren davon in mehreren Briefen an seine Freunde, besonders aber in einem Briefe an Lessing ohne Datum (man sieht jedoch aus dem Inhalte, daß er 1763 oder 64 geschrieben ist). Hier sagt Mendelssohn: „Und leider! diese Zerstreuungen dauern zum Theil immer noch fort; ich habe zwar nach meiner Denkungsweise glücklich geheirathet, über meine Umstände habe ich auch nicht zu klagen, aber die Geschäfte! die lästigen Geschäfte! sie drücken mich zu Boden und verzehren die Kräfte meiner besten Jahre. Wie ein Lastesel schleiche ich mit beschwertem Rücken meine Lebenszeit hindurch, und zum Unglück ruft mir die Eigenliebe oft in's Ohr, daß mich die Natur vielleicht zum Paradepferd geschaffen hat."

Indessen hat gerade der Gegensatz der Beschäftigungen — der Handel und die Philosophie — unsern Mendelssohn wahrscheinlich länger leben lassen, als es der Fall gewesen wäre, wenn er unausgesetzt sich mit tiefsinnigen Abstractionen beschäftigt hätte. Er hat es ganz besonders nach seiner Krankheit im Jahre 1770 selbst erkannt, und gefühlt, wie nöthig ihm die Zerstreuung war, die er in seiner Fabrik fand; und diese Abwechslung in den Beschäftigungen ward ihm so lieb, daß er eine ähnliche manchem andern Gelehrten wünschte. Nachdem Mendelssohn die ersten drei bis vier Stunden des Tages, der bei ihm Morgens um fünf Uhr, im Sommer wie im Winter, anfing, den gelehrten Arbeiten gewidmet hatte, ging er in seine Fabrik und blieb da etwa sechs Stunden. In seinem Zimmer daselbst wurden die Meister abgefertigt, welche für die Fabrik arbeiteten. Mendelssohn unterhielt sich mit ihnen über die Arbeit, und zeichnete ihnen auch oft Muster vor. In diesem Zimmer hatte er eine kleine Handbibliothek; und wenn eine Pause in den Geschäften eintrat, nahm er ein Buch, las und machte sich Notizen. Er trug stets ein Buch in der Tasche, in welches er einschrieb, was er nicht vergessen wollte. Hier wechselten Handelsnotizen mit Auszügen aus dem, was er eben las, oder Bemerkungen dazu. Einige solcher Notizbücher fanden sich in seinem Nachlasse, und sie sind

auf Verehrer des Verewigten übergegangen. In demſelben Zimmer nahm er oft Fremde aus allen Ständen auf, die ſeine Bekanntſchaft machen wollten; und er bat oft um Verzeihung, wenn er die Unterredung mit ihnen unterbrach, um einen Seidenwirkermeiſter oder einen Färber abzufertigen, oder eine Auskunft zu geben, die von ihm gefordert ward. Kam dann der Abend, ſo verſammelten ſich bei Mendelsſohn einige Hausfreunde, mehrere der jungen Gelehrten Berlin's, wie Engel, Moritz, Herz, Friedländer und Andere, auch junge Männer, die in Berlin den Studien nachgingen, und Fremde, die Mendelsſohn kennen lernen wollten. Das Geſpräch verbreitete ſich gewöhnlich über Tagesneuigkeiten, über Werke der neueſten Literatur, ſelten über wiſſenſchaftliche Gegenſtände. Wer zum Abendeſſen bleiben wollte, fand ſeinen Platz an einem gedeckten Tiſche und ein einfaches Eſſen. Mendelsſohn ſtand in der Regel an der Spitze dieſes Tiſches an einem Stuhl, über deſſen gebogene Lehne er ſeinen rechten Arm ſchlug, und vor ihm ſtand Waſſer und Zucker. Jenes war ſeine Lieblingsſtellung und dieſes ſein Abendbrodt. Am Tiſche ſaß ſeine Familie und mehrere Freunde; es wurde geſcherzt, gelacht und die Unterhaltung oft durch Witz und Witzſpiele belebt, an welchen Mendelsſohn gern Theil nahm. Sein Witz gab in der Regel der Unterhaltung Würde, und er wußte unvermuthet jene Spiele zu einer Uebung der Denkkraft zu erheben. Dieſe Stunde beim Abendtiſch war für Alle, die daran Theil nahmen, eine Erholung, und die Jüngern lernten Anſtand und gute Sitte.

Mendelsſohn erzielte in ſeiner Ehe zahlreiche Nachkommenſchaft. Zwei ſeiner Kinder ſtarben in zartem Alter. Er erwähnt ihrer in ſeinen Briefen an Abbt. Am 1. Mai 1764 ſchreibt er ihm: „der Tod hat an meine Hütte gepocht und mir ein Kind geraubet" u. ſ. w. Man ſieht in dieſem Briefe, wie zärtlich der Vater an jenem Kinde von nur eilf Monaten gehangen hat. Das andere Kind erwähnt er in dem Briefe an Abbt vom 11. Brachmonat 1766. Einen Sohn verlor er im Alter von zwölf bis dreizehn Jahren, und es blieben ihm ſechs Kinder, auf deren Erziehung er große Aufmerkſamkeit und viele Koſten wendete. Hauslehrern übertrug er den allgemeinen Unterricht, ſo wie die Aufſicht über die Sittlichkeit der Kinder, und erwählte dazu Männer, die er hinlänglich wiſſenſchaftlich geprüft hatte und von deren Sittlichkeit er ſich überzeugt hielt. Aus den Briefen an

Homberg, welcher früher Hauslehrer bei Mendelssohn war, sieht man, wie sehr er ihn als Gelehrten geschätzt hat. Homberg ging aus Mendelssohn's Hause nach Oesterreich, ward dort Reformator der jüdischen Schulen und starb als K. K. Studiendirektor. Nach ihm nahm Mendelssohn einen Gelehrten Namens Ensheim, aus dem Elsaß gebürtig, als Hauslehrer an. Dieser hat nie etwas drucken lassen, aus übergroßer Bescheidenheit; aber er war ein tiefsinniger Denker, sehr in abstracte Wissenschaften eingeweihet und von einer unübertrefflichen Milde und Herzensgüte. Seine Schüler waren unter ihm schon mehr als unter Homberg im Stande, den Lehrer zu beurtheilen und sein wohlthätiges Wirken zu fühlen. Ensheim's Andenken lebte in den herangewachsenen Kindern noch lange, nachdem er das Haus verlassen, in Dankbarkeit und Liebe. Für fremde Sprachen, Musik und Zeichnen wurde durch Privatunterricht gesorgt, und auch im Federnschneiden ließ Mendelssohn seine ältern Kinder unterrichten. Er schrieb selbst deutsche, französische und hebräische Schrift ausgezeichnet schön und deutlich, und war der Meinung, daß viele Menschen schlecht schrieben, weil sie sich keine Feder nach ihrer Hand schneiden könnten, und doch sei eine schöne Handschrift eine eben so gute Empfehlung im Briefwechsel, wie eine schöne Gestalt in der mündlichen Unterhaltung. Seinen ältesten Sohn ließ er im Alter von zehn bis zwölf Jahren im Talmud und in der hebräischen Sprache unterrichten, später schickte er ihn in ein Gymnasium. Engel übernahm es aus Freundschaft gegen Mendelssohn, diesen ältesten Sohn im deutschen Stil zu unterrichten.

Mendelssohn's Hausstand verzehrte ziemlich seine Einnahme, so daß er ein im Verhältniß mit der Zahl seiner Kinder nur sehr mäßiges Vermögen sammeln konnte. Kurz vor seinem Tode fand ihn einer seiner Freunde unter dem Baume vor seinem Hause sitzen und fragte ihn: „Was haben Sie, lieber Herr Mendelssohn? Sie sehen so besorgt aus!" — „Ja," antwortete er, „ich bin es auch! ich denke daran, wie es meinen Kindern nach meinem Tode ergehen wird, da ich ihnen nur wenig Vermögen hinterlasse." Wenn du, verklärter Geist! auf uns Erdenkinder herabsiehst, so wirst du dich überzeugen, daß Gott sich aller deiner Nachkommen angenommen hat, daß Alle ein anständiges Auskommen haben und ein ehrbares Leben führen.

Mendelssohn starb am 4. Januar 1786 nach einer Krank-

heit, die ihn drei oder vier Tage vorher in Folge einer Erkältung befiel. Seinem Sterbelager gegenüber stand Lessing's Büste. Sein Arzt und Freund, Marcus Herz, beschreibt mit rührenden Worten die Geschichte der Krankheit und des Todes seines Freundes. Engel, der die Herausgabe der letzten Schrift Mendelssohn's „an die Freunde Lessing's" besorgte, sagt in der Vorrede, nachdem er den Tod des Verfassers erzählt hat: „da neben ihm hinzusinken und mit ihm zu entschlafen, das war der heißeste Wunsch, den ich gehabt habe und je haben werde." Sein ältester, damals noch lebender Freund Nicolai zeigte am 7. Januar 1786 in der allgemeinen deutschen Bibliothek Mendelsohn's Tod mit Worten an, die den Werth bezeugen, den er in den Verstorbenen setzte. Um Mendelssohn trauerten seine Wittwe, drei Söhne und drei Töchter. Als seine Leiche zur Erde bestattet wurde, fanden sich viele Gelehrte und Staatsmänner, viele junge Männer, die ihn kannten und verehrten, und fast alle jüdische Hausväter in Berlin zur Begleitung ein. Die Kaufläden der Juden blieben den ganzen Tag geschlossen, wie es Sitte ist, wenn ein Oberrabbiner beerdigt wird. Ramler schrieb auf Mendelsohn's Tod eine Cantate: Sulamith und Eusebia; der nachmalige Kapellmeister Wessely setzte sie in Musik. Man findet die Ankündigung der öffentlichen Aufführung dieser Cantate in der Haude- und Spenerschen Zeitung vom 16. Mai 1786.

Denina erzählt in seinem Werke „la Prusse littéraire" Artikel Müchler:

> Vers la fin du regne de Frédéric II. cet ecclésiastique proposa une souscription pour ériger à la place de la bibliothèque un monument à Leibnitz, Lambert et Sulzer, savoir: une pyramide, dont les faces auroient en médaillon les portraits de ces savants célèbres, mais les juifs vouloient joindre à ce triumvirat leur philosophe Mendelssohn et cela fit suspendre l'exécution du projet.

Diese Erzählung ist nicht ganz der Wahrheit gemäß. Die Berliner Monatsschrift enthält im Märzstück von 1786 einen Aufsatz, „zum Andenken Mendelsohn's" überschrieben, und am Ende dieses Aufsatzes folgende Note: „Wir wollen bei dieser Gelegenheit unseren Lesern Nachricht geben, daß auf der Pyramide, die auf dem Opernplatz in Berlin soll errichtet werden und wozu Unterzeichnungen angenommen werden, neben Leibnitz,

Lambert und Sulzer auch Mendelsſohn's Bildniß kommen wird."

Die Haude- und Spenerſche Zeitung vom 14. März 1786 enthält eine ſolche Aufforderung, unterſchrieben von Engel, Bieſter, Nicolai, Friedländer, J. D. Itzig und Marcus Herz. In dieſer Ankündigung iſt geſagt: „daß die bisher eingegangenen Beiträge bei Weitem zur Ausführung des Monuments auch nach dem frühern Plan nicht zureichen." — Wir finden nicht, daß von dieſem Monumente ſpäter öffentlich die Rede war.

Die Juden verehren Mendelsſohn's Andenken noch heute mit frommer Dankbarkeit. Im Säcularjahre der Geburt Mendelsſohn's 1829 beſchloſſen die Aelteſten der jüdiſchen Gemeinde zu Berlin, ein Aufforderung zu Geldbeiträgen zu erlaſſen, um eine Anſtalt zur Verpflegung jüdiſcher Waiſen zu gründen, welche den Namen Mendelsſohn's Stiftung führen ſollte. Es fanden ſich bald zehn- bis zwölftauſend Thaler, mit welchen die Stiftung gegründet ward. Seitdem iſt das Vermögen derſelben durch Vermächtniſſe auf ungefähr funfzigtauſend Thaler geſtiegen, und die ſegensreiche Stiftung gedeihet zur Ehre Mendelsſohn's ſo wie zur Ehre der Stifter und aller Derer, welche ſie befördert haben.

Geſchrieben im Sommer 1842.

Zur

Einleitung

in

Moses Mendelsohn's

philosophische Schriften.

Moſes Mendelsſohn's Werke verſetzen uns in eine Zeit zurück, die der unſrigen ferner ſteht, als der Zwiſchenraum von kaum drei Menſchenaltern erwarten läßt. Seit J. Kant der Philoſophie eine neue Bahn eröffnete, hat ſie zwar mehrfach umzulenken und theilweiſe in ältere Bahnen wiederum einzulenken ſich genöthigt geſehen; ſie hat zugeben müſſen, daß eine ſchlechthin neue aller früheren entgegengeſetzte Richtung in ihr nicht ſtattfinden dürfe und daß nur in dem erſten jugendlich befangenen Hervorbrechen des transcendentalen Idealismus der Urheber deſſelben für einen zweiten Kopernikus habe gelten können. Aber wie beſtimmt wir auch anerkennen, mit Leibnitz und den andern großen Denkern der vorkantiſchen Periode, obwohl wir nie ganz in ihre Wege von neuem eingehen ſollen, in einer Gemeinſchaft der Forſchung begriffen zu ſein, die wir ohne dringende Gefahr der Einſeitigkeit und Verkümmerung nicht außer Acht laſſen dürfen, — von den Anbauern unſerer Wiſſenſchaft, deren Wirkſamkeit mitten inne fällt zwiſchen die Zeiten Leibnitzens, des großen Urhebers deutſcher Philoſophie, und Kant's, ihres kühnen Reformators, pflegen wir es der Geſchichte zu überlaſſen uns Kunde zu geben. Und freilich ſchöpft, wer ſinnend und ergänzend zu leſen weiß, aus Leibnitzens inhaltſchweren Blättern, die eben nur die weſentlichſten Beſtandtheile eines in ſich geſchloſſenen Syſtems enthalten, ohngleich mehr, als die bänderreichen Werke Wolf's und ſeiner Schule, wie die ihrer Gegner, uns gewähren können. Dennoch müſſen wir auch von den bedeutendern unter ihnen eine mehr als ſkizzenartige Kenntniß haben, wollen wir gründliche Einſicht in die Bildungsgeſchichte des Kantiſchen Syſtems gewinnen und die Richtung, in der wir gegenwärtig begriffen ſind, unſeren nächſten Bedürfniſſen nach, mit Erfolg ergänzen. Wie entſchieden auch Kant zugleich gegen die Wolfiſch-Leibnitziſche

Lehre und gegen die sie bestreitende des Crusius, von früh an ins Feld rückte, — im Streite gegen sie, gegen Locke und D. Hume, — ohngleich mehr als im Verkehr mit Leibnitz und anderen Heroen der Philosophie, entwickelte sich ihm Schritt für Schritt sein Lehrgebäude, und an Baumgarten's und Meier's Lehrbücher knüpfte er seine, auf umfassende Einleitung in die Philosophie sich beschränkenden Lehrvorträge, als die Ergebnisse seiner Kritiken ihm bereits fest standen. Zu einer Entwickelungsgeschichte des Kantischen Lehrgebäudes besitzen wir nur noch Vorarbeiten, — wie ich glaube behaupten zu dürfen, ohne Rosenkranz' geistreichem Buche zu nahe zu treten; soll sie Schritt für Schritt in die Einzelheiten eingehend durchgeführt werden, so kann es wol nur mit durchgängiger Berücksichtigung jener Polemik, mithin auch der Werke und Lehren geschehn, gegen die sie gerichtet war.

Umfassendes Studium der Schriften Wolf's und seiner Jünger als Vorschule der Philosophie zu empfehlen, bin ich weit entfernt, vielmehr überzeugt, daß der größere Theil der weitläuftigen Wolfischen Werke nur noch den Werth literarischer Hülfsbücher für uns habe, deren Grundriß man sich veranschaulicht, um für einzelne Fragen und Bestimmungen gelegentlich sie nachzuschlagen. Von den in dieser Schule bis zur Abenteuerlichkeit gediehenen Sucht in unaufhörlichen Begriffsbestimmungen sich zu bewegen, ohne ihren Grund zu prüfen, ihre Nothwendigkeit nachzuweisen, — hat Kant ein für alle Mal die Philosophie befreiet. Nur hüten wir uns vor der entgegengesetzten Gefahr; verkennen wir nicht, daß wir zur Sicherung der Selbstbewegung des Denkens der sorgfältigsten Analyse wie überhaupt, so für vorläufige Begriffsbestimmungen nicht entbehren können. Analytische Strenge finden wir mit unermüdlicher Ausdauer, wenngleich höchst einseitig, in den vorzüglicheren Werken der Wolfischen Schule geübt und dürfen diese Vorzüge uns anzueignen wol bestrebt sein; unbeschadet der Ueberzeugung nicht nur nicht damit auszureichen, sondern auch, zu fruchtbarer Anwendung derselben, eines durchaus neuen Grundes und Bodens, wie einer neuen Methode, zu bedürfen.

Jener Schule gehörte auch Moses Mendelssohn an. Er hatte sich ihr zugewendet, durch seine frühzeitige Beschäftigung mit den Philosophemen des Talmud, des scharfsinnigen M. Maimonides mehr für sie, wie für irgend eine andere der damaligen

Richtungen der Philoſophie vorbereitet. Jedoch mit Vorbehalt ſeiner wiſſenſchaftlichen Freiheit hatte er ſich ihr angeſchloſſen und mit dem lebhaften Bedürfniß das Starre ihrer Formen zu beleben und den urſprünglichen Leibnitziſchen Kern in ſeiner Reinheit herzuſtellen. Daher die eigenthümlichen Vorzüge, durch die er ſich vor faſt allen übrigen Genoſſen der Schule auf das entſchiedenſte auszeichnet. Die Theile des Lehrgebäudes, zu deren Bearbeitung er gelangt iſt, hat er nicht bloß durch Anmuth der Darſtellung zu verjüngen und von den Feſſeln einer nur äußerlich verknüpfenden Analytik zu befreien getrachtet, ſondern zugleich lebendiger Ueberzeugung und fruchtbarer Anwendung ſie zugänglich zu machen gewußt.

In letzterer Beziehung war er beſeelt vom Bedürfniß ſeiner Zeit, der Philoſophie Ueberzeugungen abzugewinnen, die, ſtichhaltig gegen jeglichen Zweifel, uns durch's Leben zu geleiten, über die Gottheit und Vorſehung, über unſere Beſtimmung und unſere Erwartungen nach dem Tode, uns aufzuklären vermöchten. Nicht neue Probleme machten ſich damals geltend, nicht neue tiefgreifende Gedanken verhießen neue Bahnen der Forſchung zu eröffnen, unerhörte Wahrheiten zu enthüllen. Man war wohl zufrieden mit der Errungenſchaft früherer Zeiten, vor allen der unmittelbar vorangegangenen; nur Früchte für's Leben ſollten nach allen Richtungen hin ihr abgewonnen werden. Und in der That, wie ſehr auch die Wolfiſch-Leibnitziſche Schule beſtrebt geweſen ihre Prinzipien durch alle Sphären der Wiſſenſchaft durchzuführen, — vom Leben und ſeinen Bedürfniſſen hatte ſie ſich nicht minder in der praktiſchen wie in der theoretiſchen Philoſophie entfernt, hatte nicht vermocht, oder kaum einmal angeſtrebt, durch ihre vielvermittelten Beweisführungen zu lebendig ergreifender, die Geſinnung durchdringender Ueberzeugung zu führen. Keine Sokratiſche Perſönlichkeit, aber das Sokratiſche Bedürfniß kehrte wieder, die Philoſophie vom Himmel auf die Erde, oder vielmehr aus der Schule ins Leben zurückzuführen.*) Es möchte ſchwer ſein die beſtimmten Anfänge dieſer neuen Richtung nachzuweiſen; ſchon bei Chriſtian Thomaſius iſt ſie im Werden begriffen; im Gegenſatz gegen Leibnitziſch-Wolfiſche Philoſophie

*) Die Philoſophie des Menſchen war die Loſung.
The proper study of mankind is man.
S. Mendelsſohn's Br. an Th. Abbt in deſſen verm. Werken. III. S. 172.

hatte sie sich theilweise bei A. Rüdiger und Christ. Aug. Crusius, bei letzterm verbunden mit christlich religiöser Gesinnung, ausgesprochen. Ohngleich entschiedener und in ihrer reinsten Form trat sie bei G. Lessing und M. Mendelssohn hervor, bei zwei Männern die ich glaube nebeneinander stellen zu dürfen, ohne eine Gleichstellung zu beabsichtigen, gegen die der bescheidene Sinn des letztern auf's lebhafteste sich bewahren würde. Nicht nur hat Lessing, wenngleich nicht älter an Jahren, so doch ohngleich weiter vorgerückt in der Entwickelung seiner geistigen Kräfte und im Bewußtsein darum, den schlummernden Trieb selbstständiger Wissenschaftlichkeit in Moses zuerst geweckt oder ihm Flügelkraft verliehen; sondern jener war diesem auch an Umfang der Gaben, an Schöpferkraft und Eigenthümlichkeit überlegen; er, dem ebenbürtig zu gelten, kaum mehr wie vier oder fünf Männer deutscher Wissenschaft Anspruch machen können. Wohl aber dürfen wir sie nebeneinander stellen eben sowohl um die bei ihnen sich findende Gleichheit der Richtung, als um die Beziehungen der Freundschaft zu bezeichnen, durch die sie im Leben verbunden waren.

Um diese Gleichheit der Richtung näher zu bezeichnen, vergegenwärtigen wir uns Lessing's Eigenthümlichkeit, so weit sie in den früheren seiner Schriften hervortritt. Mit dem Mark der alten Klassiker genährt, versucht er sich als Jüngling in dramatischer, lyrischer und epigrammatischer Poesie, ohne sich selber zu genügen, wie laut sich auch der Beifall der Kenner und der Menge für ihn ausspricht. Er dichtet aus innerem Triebe; die ihm eigenthümliche Leichtigkeit der Erfindung, die Anmuth der Form und Sicherheit des Geschmacks, leisten Bürgschaft für die Ursprünglichkeit jenes Triebes. Aber nie scheint er ihn für den Grundtrieb, geschweige denn für den ausschließlichen Trieb seiner Geistesthätigkeit gehalten zu haben. Nicht minder eifrig und nicht minder von innerem Bedürfniß getrieben, giebt er sich kritischer Betrachtung und Erörterung poetischer Werke früherer und späterer Zeit, gelehrten Untersuchungen einzelner streitiger Punkte hin, bis in ihre kleinsten Einzelheiten; kein Zweig des Wissens ist ihm gleichgültig; keiner nimmt ausschließlich oder nur einmal unverhältnißmäßig überwiegend seine Thätigkeit in Anspruch — Predigten und theologische Streitschriften, literarische und bibliographische, philosophische und poetische Werke ziehen fast in gleichem Maße seine Aufmerksamkeit auf sich; und wie weiß er in

seinen kurzen Anzeigen für die Berliner Zeitungen in den Jahren 1751—55 und in dem Neuesten aus dem Reiche des Witzes die verschiedenartigsten literarischen Erscheinungen ihrer Richtung, Anlage und Durchführung nach, zu würdigen. Die Belesenheit, die er als 21—24jähriger Jüngling zeigt, ist bewunderungswürdig; bewunderungswürdiger die Sicherheit seines Urtheils, die feste Hand, mit der er die Umrisse der der Prüfung vorliegenden Werke und seiner Kritik zeichnet. Nur Goethe's Beiträge für die Frankfurter gelehrten Anzeigen möchte ich mit diesen Lessingschen Arbeiten vergleichen, — ohne die Verschiedenheit zu verkennen, die zwischen beiden stattfindet. Goethe wird vom Triebe geleitet als Dichter sich in die verschiedensten Richtungen geistiger Bewegung zu versetzen; er geht in ihre Tiefen ein, nicht um ihren Gehalt alsbald zu irgend einer poetischen Schöpfung zu verwenden, wie die meisten Dichter; sondern um sein geistiges Leben zu befruchten und seinen innern Gesichtskreis zu erweitern, unbekümmert um unmittelbare Nutzanwendung. Lessing's ganze Geisteskraft ist dem Wissen als solchem zugewendet, aber einem lebendigen, das Einzelne in seiner Bestimmtheit fest und sicher ergreifenden und sich künstlerisch gestaltenden Wissen. Das Bedürfniß künstlerischer Gestaltung macht ihn zum Dichter und seine Befähigung dafür verleiht den trockensten Untersuchungen und Erörterungen, wie zur Berichtigung des Jöcherschen Gelehrten-Lexicons, einen unwiderstehlichen Reiz. Auch in der Stellung zur Philosophie findet bei aller Verschiedenheit eine kaum zu verkennende Aehnlichkeit zwischen Goethe und Lessing statt. Keiner von beiden hat einem philosophischen Lehrgebäude sich dauernd angeschlossen, kaum in irgend eins sich eingelebt, wiewol beide in philosophischen Betrachtungen fortwährend begriffen sind und diese, bei je einem von beiden auf eigenthümliche Weise, zu einem durch unsichtbare Fädchen verbundenen Ganzen sich zusammenschließen. In welcher Weise? kann hier in Bezug auf Goethe gar nicht zur Frage kommen, in Bezug auf Lessing kaum angedeutet werden. Mit der analytischen Methode war er im Allgemeinen einverstanden; er würde ihr Urheber geworden sein, hätte er sie nicht vorgefunden; eine nur durch die sorgfältigste Auflösung der Begriffe zu erreichende Deutlichkeit ist ihm Bedürfniß und die diese Auflösung leitenden Grundsätze handhabt er mit kaum je wieder erreichter Meisterschaft. Aber weder in den Anfangs- noch in den Endpunkten der Analyse, noch in der Art ihrer

Anwendung konnte er mit der herrſchenden Schule zuſammentreffen. Die Begriffe müſſen irgendwie als real ſich ihm bereits erwieſen haben, müſſen entſchieden eingreifen in die Bewegungen der Kunſt und Wiſſenſchaft, ſoll er es der Mühe werth achten ſie mit der Schärfe ſeiner Analyſe zu zerſetzen. Einen ſich in ſich abſchließenden Kreis abſtracter Begriffe aufzuſuchen und zu bearbeiten, iſt nicht die Aufgabe die er ſich ſtellt, und die Willkühr, mit der die Schule dieſe Aufgabe, zu löſen unternahm, konnte ihm unmöglich genügen. Wiederholt äußert er ſich geringſchätzig über die Wolfiſche Ontologie und die darauf gebaute Kosmologie und Pneumatologie. Er vermißte in den Reihen der Begriffe, die man der Analyſe unterzog, eben die im Proceß des concreten Erkennens und Bildens unmittelbar anwendbaren, in der Analyſe ſelber, die durch Eigenthümlichkeit der Begriffe bedingte Eigenthümlichkeit der Anwendung. Nicht minder unbefriedigt mußten ihn die Endpunkte der Wolfiſchen Analyſe laſſen; was ſich einhellig mit ſich ſelber denken läßt, kann dennoch nur ſcheinbar gültig, ja deutlich ſein, wenn das Denken von der Beſtimmtheit des Gegebenen, von dem Inhalte abſtrahirt, der durch das Denken begriffen werden ſoll. Daher Leſſing's Analyſe nur in dem Maße ihr Ziel erreicht zu haben ſich verſichert hält, in welchem der ihr unterzogene Begriff in ſeiner Anwendbarkeit unmittelbar daraus hervorgeht.

Wie Leſſing's eigenthümliche analytiſche Methode in ſeinen Schauſpielen, ſeinen Fabeln und andern Gedichten, wie in ſeinen kritiſch-hiſtoriſchen und kritiſch-äſthetiſchen Arbeiten nachweislich, und wie er bereits lange vor Schleiermacher die rein formale Kritik geübt hat, — das auszuführen kann dieſes Orts nicht ſein, wenngleich Lachmann's muſterhafte Ausgabe der Leſſing'ſchen Schriften zu dem Verſuche einer ſolchen Ausführung wol ermuthigen könnte.

Als der 24jährige Mendelsſohn dem 24jährigen Leſſing, und doch wie ein Jüngling dem gereiften Manne, ſich anſchloß, hatte jener nur noch mit den Anfangsgründen der Wiſſenſchaft, in der Mathematik, im Latein und in einigen neuern Sprachen, in der Philoſophie mit wenigen Hauptwerken ſich beſchäftigt; hatte aber der Leibnitziſch-Wolfiſchen Schule ſich bereits angeſchloſſen. Für ſie konnte nicht Leſſing ihn gewinnen, der ihr ſelber nie angehörte: aber in der Art, wie Mendelsſohn ihre Methode anwendete, wie er von ihrem leeren Formalismus ſich entfernte und

realere Anfangs- und Endpunkte der Analyse zu gewinnen bestrebt war, wie er von den unfruchtbaren Begriffszergliederungen der Schule auf die Grundpfeiler derselben zurückging, — ist jene vorher bezeichnete Gemeinschaft mit Lessing unverkennbar, und mit aller Wahrscheinlichkeit anzunehmen, daß die eigenthümliche Auffassungs- und Anwendungsweise der Leibnitzischen Lehre, die wir bei Mendelssohn finden, erst durch die Bekanntschaft mit dem Freunde und seinen Schriften in ihm zur Klarheit gelangte. Noch unzweifelhafter ist Lessing's Einfluß auf ihn in dem Streben sichtbar, seine philosophischen Ueberzeugungen künstlerisch darzustellen. Zwar hatte Baumgarten die Lehre vom Schönen und der Kunst in den Kreis der philosophischen Untersuchungen der Leibnitzisch-Wolfischen Schule gezogen; aber weder er, noch irgend ein anderer Schulgenosse das Schöne in Schriften und Vorträgen zu verwirklichen versucht. Nicht nur künstlerische Form war der Philosophie abhanden gekommen, sondern kaum einmal ein Streben nach Richtigkeit im Ausdruck ihr geblieben. Leibnitz mußte sich begnügen den unermeßlichen Reichthum seiner Gedanken in flüchtigen Umrissen festzustellen; für eigentliche Darstellung blieb ihm nicht Zeit. Wolf und seine Schule aber wollte die Grundmauern des Gebäudes nur in die Höhe führen und durch Ergänzung der Zwischenwände es vollenden; zur künstlerischen Darstellung fehlte ihnen, außer der Gewalt über die Sprache, sogar ein hinlänglich klarer auf das Wesentliche gerichteter Blick. Bei ihren Gegnern finden wir dieselben Mängel, dieselbe Weitschweifigkeit und Formlosigkeit. In Beziehung auf Darstellung war die französische und englische Philosophie in den ersten Dritteln des vorigen Jahrhunderts, wenngleich auch sie zu der Höhe der Kunst sich nur selten erhoben hatte, der Deutschen weit überlegen. Durch Lessing ward Mendelssohn mit Shaftesbury's Charakteristik bekannt und zur Nacheiferung veranlaßt; in ihr aber gefördert ohne Zweifel mehr durch das anschaulich lebendige Muster, das ihm in dem neugewonnenen Freunde zu Theil geworden war, als durch jenes Englische Werk.

Wieviel er diesem Freunde auch verdankte, wie wahrscheinlich es auch, daß er ohne seinen ermuthigenden und begeisternden Einfluß nie Schriftsteller geworden wäre — seine Eigenthümlichkeit hat er im Verhältniß zu ihm nicht verleugnet, ja durch sie wiederum auf Lessing zurückgewirkt. Das Bedürfniß einer methodisch-systematischen Durchbildung seiner Ueberzeugung hat er

ihm nicht zum Opfer gebracht, ihm vielmehr, wie es scheint, eine Anerkennung systematischer Darstellung, selbst der von der Leibnitzisch-Wolfischen Schule geübten abgenöthigt, von der sich in den früheren Lessing'schen Schriften keine Spur findet. Eben so hat Mendelssohn als Endzweck aller seiner Bestrebungen stets unverrückt vor Augen behalten, Versittlichung der Gesinnung, Vertiefung und Aufklärung des religiösen Bewußtseins: ein Endzweck den Lessing weit entfernt war zu bestreiten oder gering zu achten, der aber bei ihm hinter dem Bedürfniß unabläßiger, mannigfaltigster und stets höher strebender geistiger Bewegung zurücktrat. In ihr und durch sie hielt er sich überzeugt zugleich die sittliche Bestimmung und religiöse Beruhigung zu erreichen. — Lessing fürchtete die unerschöpfliche Fülle geistiger Entwickelungen durch Zurückführung auf das sittliche religiöse Bewußtsein zu beschränken;*) Mendelssohn, ohne diese Zurückführung sicherer Leitung und bestimmter Zielpunkte in der unendlichen Geistesbewegung zu entbehren. Verschiedenheit der Auffassungsweise, nicht Gegensatz der Grundsätze fand unter ihnen statt, zumal ja auch Mendelssohnen wiederum, im Sinne seiner Schule, Vervollkommnung das höchste Gut war.

So wie ohne Lessing's Einfluß Mendelssohn schwerlich je an künstlerischer Gestaltung philosophischer Gegenstände sich versucht haben würde, so gewiß noch weniger an einer Theorie der Kunst und an kritischer Erörterung von Kunstwerken. Selbst dem Reize, auch in poetischen Versuchen dem Freunde nachzueifern, konnte er nicht immer widerstehn;**) war aber zu klar und besonnen, um den Reiz der Nacheiferung mit innerem Triebe und Berufe zu verwechseln.

Wie Mendelssohn, mit unbedingter Anerkennung der Ueberlegenheit des Lessingschen Geistes, seine Eigenthümlichkeit zu bewahren und zu entwickeln wußte, erhellet am deutlichsten aus dem Briefwechsel beider Männer. Großentheils von Lessing geht die Veranlassung zu den bedeutenderen Erörterungen aus; Lessing leitet sie und bricht ab, wo sie unfruchtbar zu werden drohen. Aber nicht nur vertiefen und erweitern sie sich an Mendelssohn's

*) Vergl. unter Ander seinem Briefe an M. Mendelssohn in den Schriften XII., 37 f. 45.

**) Briefe an Lessing, in dessen Schriften XIII., 23. 56. 90., vergl. Lessing's Brief XII., 102.

eindringlichem Verständniß, sondern seine Kritik nöthigt auch nicht selten den Freund zu schärferen und genaueren Bestimmungen;*) seine analytische Dialektik hält das Band zwischen den aus dem Besonderen und Individuellen gewonnenen Begriffen und allgemeinen Grundsätzen aufrecht.**)

Nächst dem Verhältniß zu Lessing, hat schwerlich irgend eine andere persönliche Beziehung so dauernd auf Mendelssohn's Geistesleben eingewirkt als die zu Fr. Nicolai. An Tiefe und Umfang des Geistes nicht mit Mendelssohn, geschweige denn mit Lessing, zu vergleichen, war Nicolai geeignet durch Beweglichkeit und Frische der Auffassung, durch praktischen Blick und gesundes Urtheil beide anzuziehen, und zum geistigen Verkehr mit ihnen, wenn auch auf mehr äußere Weise, sein Schärflein beizusteuern. Sogar ein gewisses eigenthümlich bildendes Talent spricht sich in seinem Nothanker aus; aber ein Talent, das fortwährender höherer Leitung und Befruchtung bedurfte, und sich mehr und mehr verflachte, je mehr seine Entwickelung in buchhändlerischer Geschäftigkeit versäumt und ihm die nöthige Nahrung entzogen ward. So lange er an Lessing's und Mendelssohn's, Mendelssohn's und Abbt's mündlichem und schriftlichem Verkehr wenigstens mittelbar oder äußerlich Theil nahm, zeigte er eine Haltung, die die Freundschaft jener Männer für ihn rechtfertigt; erst nachdem Abbt gestorben, Lessing mehr und mehr verstummt war, und durch langwierige Kränklichkeit Mendelssohn's Geistesfrische und Geisteseinfluß abnahm, sehen wir Nicolai in jene seichte Geschwätzigkeit und gehaltlose Aufklärerei verfallen, die oft und bitter genug gegeißelt worden ist.

Von Mendelssohn's Verhältniß zu Thomas Abbt wird später die Rede sein, so wie es ein späteres war. Wogegen sein Verkehr mit Joh. G. Sulzer schon in die ersten Jahre seiner schriftstellerischen Thätigkeit fällt. Sulzer hatte vor ihm die Bahn einer vorzugsweise auf Belebung und Läuterung des sittlich religiösen Bewußtseins gerichteten Philosophie betreten und versuchte gleichzeitig mit ihm durch sie eine Theorie der Kunst zu Stande zu bringen; war auch, gleich wie er, bestrebt, in leicht faßlicher und anziehender Rede philosophische Gegenstände zu behandeln.

---

*) Siehe u. A. Lessing's Briefe in den Schriften XII., 61. 70.

**) Siehe z. B. Mendelssohn's Zusammenfassung der Streitpunkte in einem Briefe v. 14. Mai 1757, in Lessing's Schriften XIII., 57. ff.

Seine früheren phyſico-theologiſchen Verſuche ſind vergeſſen und durch S. Reimarus ohngleich gehaltvollere Abhandlungen erſetzt worden. Seine pädagogiſchen Beſtrebungen blieben ohne ſyſtematiſche Darſtellung, haben aber durch ſeine Vorübungen zur Erweckung des Nachdenkens dauernd gewirkt; mit Dankbarkeit erinnere ich mich der Anregungen, die ſie auch noch mir in meinem früheren Knabenalter gewährten. Sein Leben war, gleichwie das unſeres Moſes, auf Bethätigung philoſophiſcher Ueberzeugungen gerichtet. Dennoch ſcheint die Beziehung beider Männer zu einander innerhalb der Schranken gegenſeitiger Hochachtung und angenehmer, anregender Geſelligkeit ſich gehalten zu haben, — wahrſcheinlich weil Mendelsſohn's Bedürfniß nach einer auf die letzten Gründe zurückgehenden und organiſch ſich gliedernden Philoſophie von Sulzer nicht getheilt ward und die eklektiſche, mehr nach Aehnlichkeit wie nach inneren Beziehungen verknüpfende Verfahrungsweiſe des letzteren, erſterem nicht genügen konnte.

Will man Sulzer's und Mendelsſohn's Beſtrebungen unter der gemeinſchaftlichen Bezeichnung der Popularphiloſophie zuſammen begreifen, ſo muß man mindeſtens zwei Richtungen derſelben gelten laſſen, die verbunden durch das Bedürfniß, die Philoſophie nach ihrem unmittelbaren Einfluß auf's Leben in ſeinen verſchiedenen Kreiſen auf allgemein faßliche Weiſe darzuſtellen, darin von einander ſich unterſcheiden, daß die eine ſchon durch Reflexion auf die Thatſachen des Bewußtſeins, auf Natur und Geſchichte, die andere nur durch Verdeutlichung der über das Thatſächliche hinausliegenden letzten Gründe ihr Ziel glaubt erreichen zu können; erſtere daher in der ſtrengeren Philoſophie nur Anhaltspunkte aufſucht und aus verſchiedenen Lehrgebäuden ſie auszuwählen unternimmt, letztere einer entſchieden hervortretenden und beſtimmt nachweislichen innern Einheit bedürftig, ſie nur in einem wohlgegliederten Lehrgebäude finden kann. Der erſten Richtung, die weit genug iſt die verſchiedenartigſten Anſichten und Behandlungsweiſen in ſich aufzunehmen, gehörten J. G. Sulzer, J. J. Spalding, der an Adel der Geſinnung beiden nicht ebenbürtige J. B. Baſedow, und ſpäter G. S. Steinbart, Engel, Eberhard u. A. an; als würdigſten Vertreter der zweiten Richtung darf man wol Mendelsſohn betrachten, dem, — unter einander wie von ihm ſehr verſchieden, — Garve und Platner ſich anſchloſſen.

Mendelssohn's persönlicher Verkehr mit Maupertuis und Prémontval, zwei französischen Mitgliedern der Berliner Akademie, scheint unerheblich gewesen zu sein; die längst verschollenen Bücher des letzteren werden in seinen früheren Schriften hin und wieder berücksichtigt. Seine Bekanntschaft mit Engel, Herz, Moritz fällt in eine Zeit, in der sie ihm kaum mehr als Aufheiterung, und die Freude gewähren konnte, empfänglichen jüngern Geistern sich mitzutheilen. In welchem Grade ihm ihre Liebe und Verehrung zu Theil geworden, sieht man aus Engel's Vorrede zu Mendelssohn's letzter Schrift.

Höchst förderlich für beide hätte vertrauter persönlicher Verkehr zwischen Joh. Heinr. Lambert, der seit 1764 in Berlin lebte, und Mendelssohn werden können. An logischem Scharfsinn, an Strenge und Folgerichtigkeit des Denkens, selbst an architektonischem Vermögen möchte kaum irgend einer der gleichzeitigen Philosophen jenem großen Mathematiker vergleichbar sein; sein neues Organon ist, zu großem Vortheil der logischen Studien, besonders durch Twesten's jenem Werke in mehr als einer Beziehung vergleichbares Buch, uns von neuem näher gerückt worden; seine Architektonik scheint noch immer zu wenig Beachtung zu finden. Was ihm fehlte, Leichtigkeit und Angemessenheit der Darstellung, besaß Mendelssohn, und wol hätte gegenseitige Ergänzung unter ihnen stattfinden können. Mendelssohn spricht sich über Lambert's neues Organon mit Bewunderung aus.*) Zu näherer persönlicher Wechselbeziehung ist es unter ihnen schwerlich gekommen.

Seine erste Bildung verdankte Mendelssohn einsamen Bücherstudien, und ihnen wendete er fortwährend, so lange es seine Gesundheit erlaubte, die wenigen Stunden zu, die seine Berufsthätigkeit, der Umgang mit Freunden und die eigenen schriftstellerischen Arbeiten übrig ließen. Auf umfassende Belesenheit mußte er auch in den Fächern verzichten, innerhalb deren er sich bewegte, in der Mathematik, allgemeinen Physik und Philosophie. Für Geschichte, Länder- und Völkerkunde, fehlte ihm der Sinn, wie er selber bekennt.**) Im Gebiete der alten Philosophie scheint er nur mit den Platonischen Gesprächen, und schwerlich

*) S. I. Briefe an Th. Abbt in dessen verm. Werken, III., 252, vergl. S. 233.

**) S. s. Briefe an Th. Abbt, ebend. S. 325. 397.

mit allen, näher bekannt gewesen zu sein; in der neuern Philosophie hatte er die Hauptschriften von Des Cartes, Spinoza, Leibnitz, Wolf, Baumgarten u. A. der Schule, von Locke, Shaftesbury und D. Hume gelesen; des letzteren Essays, ohne den tieferen Grund dieser neuen Skepsis hinlänglich zu würdigen.[1]) Die Beschäftigung mit Locke war in die Zeit seiner frühesten philosophischen Studien gefallen und hatte dauernden Eindruck auf ihn gemacht, so daß er, obgleich eklektischen und synkretistischen Bestrebungen im übrigen fremd, doch geglaubt zu haben scheint, das Lockische Vorurtheil von dem empirischen Ursprung der Grund- und Angelbegriffe unserer Erkenntniß, in Bezug auf den Begriff der Ursächlichkeit in die Leibnitzische Philosophie mit hinüber nehmen zu können.

Die früheren Schriften Kant's waren von Wenigen und auch von diesen nur gleich vorübergehenden Meteoren beachtet worden.[2]) Als seine Hauptwerke erschienen, hatte Mendelssohn's geistige Spannkraft bereits nachgelassen, er vermochte die Kritik der reinen Vernunft nur noch von ihrer das Alte vernichtenden Seite aufzufassen, nicht mehr die neue Schöpfung prüfend zu würdigen, noch weniger sich in sie einzuwohnen. Kant war ihm nur der Alles zermalmende.[3])

Gleich die Gespräche Moses Mendelssohn's[4]) zeigen uns die Grundlage der philosophischen Ueberzeugungen, die er Zeit seines Lebens festhielt, und die Art wie er sie sich anzueignen, sie zu verarbeiten bestrebt war. Spinoza's Schärfe und Tiefe hatte ihn mächtig angezogen, dessen lauteres Ringen nach Wahrheit ihn mit Verehrung und Liebe erfüllt; in Leibnitzens erhabener Monadenlehre aber hatte er völlige Beruhigung gefunden. Das

1) S. s. Briefe an Lessing v. 19. Nov. 1755, in dessen Schriften XIII., 10., vergl. s. Abhandl. über die Wahrscheinlichkeit und die Morgenstunden.

2) Mendelssohn's Urtheil über Kant's Träume eines Geistersehers, ist einigermaßen ersichtlich aus einem Briefe des letzteren an ersteren, bei Schubert, 6 ff. Mendelssohn's Anmerkungen zu Kant's Dissertat. de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et princip. S. eb. S. 19 ff.

3) S. Kant's Briefe u. s. w. v. Fr. W. Schubert p. 13. ff., vgl. Mendelssohn's Vorrede zu den Morgenstunden.

4) Zum ersten Male 1755 erschienen, siehe Lessing's sämmtliche Schriften v. Lachm. V. 43

Bedürfniß ſich über die Punkte der Uebereinſtimmung und des Widerſtreits dieſer beiden Lehrgebäude mit ſich ſelber zu verſtändigen, hat augenſcheinlich die Geſpräche hervorgerufen. Die Uebereinſtimmung findet er zunächſt in dem Gegenſatze, worin beide gegen die Annahmen eben ſowol des natürlichen Einfluſſes wie der gelegenklichen Urſachen begriffen waren. Er hebt in den Geſprächen zuerſt die Annäherung Spinoza's an die Leibnitziſche Lehre von der vorherbeſtimmten Harmonie hervor und beantwortet die Frage, wie dennoch Spinoza nicht zur Monadenlehre vorgedrungen ſei, durch Hinweiſung auf eine zwiefache Kluft, die ihn von derſelben habe entfernt halten müſſen. Freiheit verwechſelnd mit grundloſer Willkühr, habe er ſie eben ſo wenig der Gottheit wie endlichen Weſen zugeſtehn können, und eben darum außer Stande die Welt von der Gottheit zu ſondern, jene faſſen müſſen als den dieſer inhaftenden Inbegriff der unendlichen Reihe endlicher Dinge: ſo daß von dem zwiefachen Sein, das die Leibnitzianer der Welt beilegten, Spinoza nur das dem göttlichen Rathſchluſſe vorangehende, (antecedenter ad decretum), nicht das nach demſelben gewordene, — lediglich eine ideale, nicht die wirkliche Welt, — gekannt habe. Hier, wie in allen ſeinen übrigen Schriften, der entſchiedenſte Gegner des Pantheismus, — hielt er Spinoza für ein „unglückliches Opfer philoſophiſcher Entwickelungen, beſtimmt in den zwiſchen dem Carteſiſchen und Leibnitziſchen Lehrgebäude befindlichen ungeheuren Abgrund zu ſtürzen, um den Uebergang von dem einen zum andern zu vermitteln.“ Den beiden geſchickt mit einander verbundenen Geſprächen, davon das erſte die Lehre von der vorherbeſtimmten Harmonie auf Spinoza zurückführt, das andere eingeleitet durch noch gegenwärtig beherzigungswerthe Bemerkungen über wahre und falſche Polemik, zunächſt in Bezug auf Spinoza, die vorher angedeuteten Unterſchiede durchführt, — ſchließen ſich nicht minder paſſend im dritten und vierten Geſpräche theils Zweifel über Leibnitzens Verſuch an, den Begriff der Vollkommenheit des Weltalls mit dem der Unendlichkeit zu einigen und den zeitlichen Anfang deſſelben denkbar zu machen, theils Erörterungen über den Leibnitziſchen Satz vom Nichtzuunterſcheidenden, den Mendelsſohn gegen die bei Premontval ſich findenden Mißdeutungen vertheidigt.

Nachdem die Geſpräche zum zweiten Male (1761) in der erſten Ausgabe der philoſophiſchen Schriften abgedruckt waren, ward Leſſing irre an der Zurückführung der vorherbeſtimmten

Harmonie auf Spinoza.*) Und freilich hätte Mendelsſohn nicht außer Acht laſſen dürfen, daß Uebereinſtimmung zweier Attribute ein und derſelben Subſtanz, als nothwendige Folge dieſer Einheit, durchaus verſchieden iſt von der Harmonie in der Entwickelung qualitativ und numeriſch verſchiedener Kraftthätigkeiten; daß nach Spinoza die Folge und Verbindung der Begriffe in der Seele blos deswegen mit den Veränderungen des Körpers übereinſtimmen ſoll, weil die Seele nichts als der ſich denkende Körper, der Körper nichts als die ſich ausdehnende Seele; und daß die Verſchiedenheit der Modi des Denkens und der Ausdehnung auf die Unvollkommenheit unſerer theilweiſen Auffaſſung von Spinoza zurückgeführt wird; nach Leibnitz dagegen die Verſchiedenheit von Leib und Seele auf verſchiedene Beſtimmtheiten in der Entwickelung der kraftthätigen Monaden beruht und die Uebereinſtimmung, die ſich nicht auf die Erſcheinungsweiſen des Ausgedehnten und Denkenden beſchränkt, vielmehr auf alle Entwickelungen der von einander qualitativ verſchiedenen Monaden ſich erſtreckt, lediglich in einer ſie ſelber ſchlechthin beſtimmenden, unbedingten Urſächlichkeit ihren Grund haben kann. Die von Mendelsſohn verſuchte Rechtfertigung iſt nicht geeignet Leſſing's Einwendungen zu beſeitigen.

Mendelsſohn's Geſprächen ſchließt ſich in Bezug auf den Inhalt, zunächſt ſeine Abhandlung an: über die Evidenz in den metaphyſiſchen Wiſſenſchaften (1764), eine Unterſuchung, zu deren Führung es für ihn wol kaum der Anregung bedurft hätte, die die von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften in Berlin für das Jahr 1763 geſtellte Aufgabe gewährte. — Es mußte ihm Bedürfniß ſein über die Methode wie über die Hauptlehren des von ihm ergriffenen Leibnitziſchen Syſtems in ſeiner Weiſe auf's Reine zu kommen. „Wenn die Neuern," ſagt er in der Einleitung, „Heldengedichte hervorbringen werden, welche die Ilias ſo ſehr an Schönheit übertreffen, als die Metaphyſik des Cartes und Leibnitz die Ariſtoteliſche an Gründlichkeit und Deutlichkeit übertrifft, ſo wird die Ilias vielleicht ſo unbrauchbar ſcheinen als die Philoſophie des Ariſtoteles": Worte in denen das zuverſichtlichſte Vertrauen zu der Unfehlbarkeit der

*) Siehe Leſſing's Brief v. 17. April 1763, in den ſämmtl. Werk. u. Lachm. Ausg. XII., 156 f.

Verfahrungsweiſe ſich ausſpricht, in der die Metaphyſik ſeiner, Zeit ſich begriffen fand.

Woher die Evidenz, d. h. die Gewißheit und Faßlichkeit in den mathematiſchen Wiſſenſchaften? fragte er, und antwortete gleichwie D. Hume, obgleich durchaus unabhängig von demſelben, — weil die Mathematik alle ihre Beweiſe auf den Satz des Widerſpruchs gründet und nach Anleitung dieſes Satzes die in den Begriffen theils der Größe überhaupt, theils der Ausdehnung insbeſondere eingewickelten Wahrheiten entwickelt. In dem Begriffe der Ausdehnung ſoll die innere Möglichkeit aller geometriſchen Wahrheiten enthalten ſein. — Wie aber dieſe unerſchöpfliche innere Möglichkeit aus dem bloßen Begriffe der Ausdehnung und lediglich durch Anwendung dieſes Princips hervorgelockt werde, iſt M. Mendelsſohn eben ſo wenig wie D. Hume, zu erklären im Stande geweſen. Erſterer begnügt ſich, das Verfahren dieſer Analyſis mit der Anwendung eines Vergrößerungsglaſes zu vergleichen und daran zu erinnern, daß „nach der erhabenen Lehre der neueren Weltweisheit, die Seele nie aufhöre ſich implicite ſchlechterdings die ganze Welt, explicite aber nur die Welt nach der Lage ihres Körpers in derſelben vorzuſtellen.“ Hinter der Erhabenheit des Gedankens, daß jeder ſinnliche Eindruck in ſeinem Schooße ein unermeßliches Meer von Wahrheiten trage, jeder Begriff ſich vor unſeren Augen in eine Unendlichkeit verliere, — verbergen ſich ihm die Schwierigkeiten, die ſeine Vorausſetzung ungelöſt läßt. Die unausgedehnte, intenſive Größe rein aus ſich, durch bloße Zergliederung zu entwickeln, ohne ſie durch Linien und Figuren auszudrücken, oder in ausgedehnte Größen zu verwandeln, — hoffte er, werde in dem Maße mehr und mehr gelingen, in welchem es glücke die Schranken derſelben auszumitteln, die Merkmale ihrer beſondern Arten genau zu beſtimmen, für die Qualitäten die Beſtimmtheit und Einfachheit der Bezeichnungen zu gewinnen, deren die Geometrie theilhaft.

Auf den Begriff der Möglichkeit beſchränkt und außer Stande aus ihr die Wirklichkeit abzuleiten, bedarf die Mathematik zwar, um von der bloßen Möglichkeit zur Wirklichkeit überzugehen, d. h. zu ihrer Anwendung, der Erfahrungsſätze, kann aber dahin geſtellt ſein laſſen, ob und wie weit unſere Erfahrungen dem Sein der Dinge entſprechen; genug, wenn wir beſtändige Erſcheinungen von veränderlichen unterſcheiden.

Die Philoſophie iſt, gleichwie die Mathematik, auf Vernunft

gegründete Erkenntniß, aber Erkenntniß der Qualitäten, d. h. der innern Merkmale der Dinge, abgeſehn von ihrem Mehr oder Weniger. Sie handelt von den innern Merkmalen oder Beſtimmungen der Dinge an ſich, ſofern ſie ohne Vergleichung mit einem anderen Dinge begriffen werden können, ſo daß, obgleich weder Quantitäten ohne Qualitäten, noch umgekehrt dieſe ohne jene vorkommen, mithin Philoſophie und Mathematik in engſter Wechſelbeziehung ſtehen, dennoch jede von beiden Wiſſenſchaften ihr eigenthümliches Gebiet und ihre eigenthümliche Methode hat. Der der reinen Mathematik entſprechende Theil der Philoſophie hat unſere Begriffe von den Qualitäten der Dinge und von ihrem innern Zuſammenhange zu entwickeln, abgeſehen von aller Wirklichkeit, und gleichwie jene, rein analytiſch zu verfahren: aber er entbehrt der der reinen Mathematik eigenthümlichen Evidenz, theils weil die natürliche Bezeichnungsweiſe fehlt, theils und vorzüglich, weil die innern qualitativen Merkmale der Dinge ſo eng mit einander verbunden ſind, daß man keine derſelben ohne hinlängliche Einſicht in die übrigen zu erklären vermag; daher die Nothwendigkeit in der ſpeculativen Philoſophie ſtets auf die Anfangsgründe zurückzugehen und für den leichteſten ihrer Schlüſſe eine Menge von Erklärungen zu Hülfe zu nehmen. Endlich hat Philoſophie die Wirklichkeit der Gegenſtände ihrer Grundbegriffe zu bewähren, und zwar indem ſie entweder eine Thatſache, eine Erfahrung nachweiſt, die unzweifelhaft die Wirklichkeit mit ſich führt, oder auch einen nothwendigen unveräußerlichen Begriff, der als ſolcher die Wirklichkeit einſchließt. Dieſen der philoſophiſchen Erkenntniß eigenthümlichen, von ihrem Objecte abhängigen Schwierigkeiten ſchließen ſich andere dem Subjecte eigenthümliche an, vorzüglich die Schwierigkeit der unbefangenen, um ihren Erfolg unbekümmerten Betrachtung.

Was von der ſpeculativen Philoſophie im Allgemeinen hervorgehoben iſt, wird in Bezug auf die Evidenz der natürlichen Theologie und der Sittenlehre weiter durchgeführt. So lange man wie in der Geometrie bei der Verknüpfung der Begriffe ſtehen bleibt, ohne von den Begriffen auf Wirklichkeit zu ſchließen, ſoll die Gewißheit der Lehren dieſer beiden Zweige der Philoſophie der Gewißheit der Mathematik gleich, der Evidenz (Deutlichkeit) derſelben nahe kommen; den Uebergang auf die Wirklichkeit aber hat ſie auf die zwiefache, vorher angedeutete, Carteſiſche Weiſe zu vermitteln. — Was ſich aus einer bloßen

Möglichkeit erklären läßt, iſt ſchlechterdings nothwendig; weſſen Daſein aber nicht anders als aus einer angenommenen Wirklichkeit begriffen werden kann, das iſt abhängig und in ſofern zufällig. Durch ſeine innere Möglichkeit iſt das vollkommenſte Weſen beſtimmt, mithin nothwendig wirklich; und wiederum ein nothwendiges Weſen der einzig zureichende Grund alles Zufälligen; zufällig aber das Ich und die Welt ſeiner Wahrnehmungen, weil nicht aus der Möglichkeit zu begreifen. Daher die zwei Hauptbeweisarten für's Daſein Gottes auf unerſchütterlicher Grundlage beruhen; denen andere von der Schönheit und Ordnung in den ſichtbaren Theilen der Schöpfung, in den Geſetzen der Bewegung und von unleugbaren Abſichten in der Natur hervorgenommene Beweisgründe hinzukommen, die durch Kraft der Erregung und Erweckung, durch Feuer und Leben der Ueberführung, das erſetzen, was an demonſtrativer Gewißheit ihnen abgeht.

Auch die Sittenlehre wird gleich wie die Mathematik in reine oder lehrende, und angewendete oder ausübende getheilt, und von erſterer behauptet, ſie laſſe ſich mit geometriſcher Strenge und Bündigkeit beweiſen, ſo gewiß alle Begriffe und Urtheile vom Guten und Böſen auf demſelben Grunde, der allen vernünftigen Weſen gemeinſamen Vernunft oder dem Geſetze der Natur beruhten. Dieſes Geſetz der Natur aber wird ſo ausgedrückt: „mache deinen und deines Nebenmenſchen innern und äußern Zuſtand, in gehöriger Proportion, ſo vollkommen als du kannſt.“ Der Beweis dafür ſoll a priori aus dem bloßen Begriff eines freien Weſens geführt werden, ſofern Grund des Wohlgefallens und der Wahl nur die Vollkommenheit, Schönheit und Ordnung ſein können. Zugleich ſoll aus unumſtößlichen Gründen dargethan werden, daß dieſes allgemeine Naturgeſetz mit den Abſichten Gottes, als des ſchlechthin vollkommenen Weſens, übereinkomme, ſo daß aus der Erklärung eines freien Weſens allein das ganze Syſtem unſerer Pflichten, Rechte und Obliegenheiten ſich entwickeln laſſe, und an dieſer wundervollen Harmonie die Wahrheit erkannt werde. Jedoch wird zugeſtanden, die Beweiſe in der Sittenlehre ſeien weniger einleuchtend und faßlich als in der Metaphyſik und natürlichen Theologie, weil abhängig von den Gründen der Metaphyſik. Die angewendete Sittenlehre wird außerdem noch bedingt durch die Gewißheit der Erfahrungen, die ſie ihren Unterſätzen zu Grunde legt. Sie bedarf daher der

Ausbildung des Gewiſſens, als einer Fertigkeit das Gute vom Böſen richtig zu unterſcheiden und eine wirkſame, lebendige Erkenntniß zu erzeugen.

Während Moſes Mendelsſohn die Grundfeſte des Leibnitziſch-Wolfiſchen Lehrgebäudes neu zu unterbauen und einzelne Theile auszubauen beſchäftigt war, hatte J. Kant bereits begonnen es von Grund aus zu erſchüttern. Die in demſelben Jahre (1755) mit den Geſprächen gedruckte Kantiſche neue Erläuterung der erſten Grundſätze der metaphyſiſchen Erkenntniß,*) die gleich wie die übrigen frühern Schriften Kant's zu Moſes Mendelsſohn's Kenntniß nicht gekommen zu ſein ſcheint, ſtellt nicht nur, im Gegenſatz gegen jenes Syſtem, an die Stelle des Grundſatzes vom Widerſpruch eine zwiefache poſitive und negative Form des Princips der Identität, und deducirt, determinirt und theilt anders den Satz vom zureichenden oder vielmehr beſtimmenden Grunde, ſondern tritt auch entſchieden entgegen der Carteſiſch-Wolfiſchen Führung des ontologiſchen Beweiſes vom Daſein Gottes, und beſtreitet, wie den Satz vom Nichtzuunterſcheidenden, ſo die Annahmen der ſich je aus ſich entwickelnden Monaden und der vorherbeſtimmten Harmonie, letztere in einer Weiſe, die, zugleich mit den beiden Grundſätzen eines neuen dogmatiſchen Syſtems, Kant ſelber ſpäter aufgegeben hat. Merkwürdiger ſind die in der Diſſertation enthaltenen Grundlinien zu dem acht Jahre ſpäter erſchienenen „einzig möglichen Beweis für's Daſein Gottes," und die in der gegen Cruſius u. A. unternommenen neuen Begründung des Determinismus faſt unverkennbar eingelegten Keime des Prädeterminismus.

Doch ohngleich näher noch liegt die Erinnerung an die acht Jahre ſpäter (1763) von Kant ausgearbeitete Unterſuchung über die Deutlichkeit der Grundſätze der natürlichen Theologie und Moral, — hervorgerufen durch dieſelbe Preisfrage der Berliner Akademie, deren Beantwortung Moſes Mendelsſohn's Abhandlung von der Evidenz gewidmet war. In jener bildet, gleich wie in dieſer, die Sonderung der mathematiſchen und metaphyſiſchen Methode den Mittelpunkt. Aber Kant ſpricht ſchon hier die, ſieben Jahre ſpäter**) von ihm näher entwickelte Behauptung aus, daß das mathematiſche Verfahren ein ſynthetiſches, intuitives

*) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.
**) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770.

ſei; und wenn gleich er das metaphyſiſche oder philoſophiſche Verfahren als ein analytiſches, discurſives bezeichnet, ſo blickt doch ſchon die Annahme hindurch, auch die philoſophiſche Analyſe müſſe auf urſprünglicher Syntheſis beruhen, und dieſe die erſten materialen Grundſätze der menſchlichen Vernunft zum Inhalte haben. In der Anwendung, die er von den Erörterungen über die ſchwierige Entwickelung der philoſophiſchen Begriffe in Bezug auf natürliche Theologie und Moral macht, traten theils noch entſchiedener die Grundlinien ſeines in demſelben Jahre 1763 ausgeführten einzigmöglichen Beweiſes für's Daſein Gottes, theils wie die Keime ſeines formalen Princips der Sittenlehre mit der Unterſcheidung der bedingten und unbedingten Verbindlichkeit, oder des bedingten und unbedingten Sollens hervor, ſo die Sonderung der theoretiſchen und praktiſchen Vernunft, die jedoch noch, nach Vorgang der Schottiſchen Schule, als Erkenntniß — und Gefühlsvermögen gefaßt werden.

Vergleichen wir J. Kant's und M. Mendelsſohn's der Löſung einer und derſelben Aufgabe gewidmete Aufſätze mit einander, ſo können wir in der Kantiſchen den tieferen Blick in die letzten Gründe der Frage und die größere Eigenthümlichkeit der Behandlung, in dem Mendelsſohnſchen, außer der vollendeteren Form, die gleichmäßigere und in das Einzelne eindringlichere Durchführung kaum verkennen. Letztere Vorzüge, die durch die Vertiefung und Belebung des herrſchenden Syſtems ſich ſo unmittelbar wirkſam erwieſen, mußten auch den unbefangenen Richtern jener Zeit ungleich mehr einleuchten, als erſtere, zu deren vollen Würdigung ein vorgreifender Blick in die Entwickelungen erforderlich geweſen wäre, die aus jenen Anfängen hervorbrechen ſollten.

Ein eigenthümliches Schickſal hat über die früheren Schriften Kant's gewaltet: reich an Geiſtesblitzen, die, wenn ſie über den Horizont Königsbergs hinausgereicht, in jener nichts weniger als denkträgen Zeit hätten zünden, zu lebendigem Gedankenverkehr führen müſſen, ſind ſie ſpurlos vorübergegangen, bis man Jahrzehnde ſpäter, nachdem die große kritiſche Entladung erfolgt war, auf ſie, als vorbedeutendes Wetterleuchten, nachträglich ſein Augenmerk gerichtet hat.

Dieſe Schriften würden Mendelsſohn, hätte er ſie gekannt, oder vielmehr durchdrungen (denn die ſeit 1763 erſchienenen waren

ihm nicht unbekannt geblieben[1]), schwerlich an dem von ihm mit Begeisterung ergriffenen Lehrgebäude irre gemacht haben; aber einzelne Grundpfeiler desselben zu vertiefen, andere hinzuzufügen hätten sie ihn wahrscheinlich veranlaßt. Möglich daß das Bedürfniß dazu, auch abgesehn von so schärfenden Wechselbeziehungen, sich in ihm selber erzeugt hätte, wenn er, wie er nach seinen Briefen an Lessing beabsichtigte,[2]) zu einer zusammenhängenden Darstellung der Metaphysik gekommen wäre. In ihr würden Lücken und Mängel des Systems seinem Scharfblick nicht so leicht entgangen sein, als es in der abgesonderten Behandlung einzelner Hauptpunkte geschehn konnte, zumal sein künstlerischer Sinn sie abzurunden wußte.

An der Beantwortung jener Preisfrage über die Evidenz hatte auch Thomas Abbt sich versucht, jedoch den von der Akademie bestimmten Termin der Einlieferung versäumt; in der That auch weder einen durchgreifenden Standpunkt zu triftiger Beantwortung der Frage gefaßt, noch mit Umsicht und logischer Schärfe sie behandelt.[3])

Mendelssohn's Aufsatze über die Evidenz schloß sich ein zweiter über die Wahrscheinlichkeit an, worin er die Ergebnisse der damaligen Verhandlungen über diesen Gegenstand mit Sorgfalt zusammenfaßt und mit gewohnter Klarheit auseinandersetzt, ohne zu neuen bedeutenden Aufschlüssen zu gelangen. Aus den besondern Regeln, die bei den Mathematikern Pascal, Fermat, Bernoulli, Euler u. A. sich finden, das Allgemeine zu abstrahiren und so eine Vernunftwissenschaft des Wahrscheinlichen aufzustellen, will er nicht unternehmen, sondern nur einige darauf bezügliche Bemerkungen mittheilen. Gegen Hume versucht er die Gültigkeit der Erfahrungsschlüsse in Bezug auf Ursächlichkeit nachzuweisen, ohne zu bemerken, daß sein Gegner ihnen nicht Wahrscheinlichkeit, sondern nur unbedingte Gültigkeit abgesprochen hätte.

In Bezug auf diese letztere Abhandlung dürfte man mehr, als in Bezug auf jene frühere, Mendelssohn's Worte gelten lassen: „hätte ich Herrn Lambert's neues Organon vor einigen

1) S. oben Anmerk. S. 76.

2) Brief vom 10. Jan. 1756.

3) Abgedruckt in den verm. Werken IV. 59—134., vergl. die Verhandlungen darüber im Briefwechsel III., 106. 115. 137 f. 141 f. 156. 159. 168.

Jahren geleſen, ſo wäre meine Preisſchrift ſicherlich im Pulte liegen geblieben, oder hätte vielleicht den Zorn des Vulcan empfunden."*) Und doch wollen wir uns freuen, auch ſie uns erhalten zu ſehen.

Faſt gleichzeitig mit den Geſprächen (1755) hat M. Mendelsſohn ſeine Briefe über die Empfindungen ausgearbeitet. Beſteht die Weſenheit der Seele im Vorſtellen, ſo muß ihr Grundtrieb auf Einhelligkeit der Vorſtellungen, auf Einſicht in ihren vernünftigen Zuſammenhang, auf die vernünftige Vollkommenheit als Harmonie im Mannigfaltigen gerichtet ſein. Iſt die menſchliche Seele eine bedingte eingeſchränkte Kraft der Vorſtellungen, ſo wird ſie auch an der ſinnlichen, d. h. nur zur Klarheit, nicht zur Deutlichkeit zu erhebenden Einheit im Mannigfaltigen, an der Schönheit, Luſt empfinden. Iſt die Seele mit einem Körper verbunden, ſo müſſen ihr auch die dunklen Vorſtellungen von der Vollkommenheit dieſes Körpers, ſeine harmoniſchen Nervenſpannungen und alles, was ſeiner Thätigkeit förderlich iſt, Luſt gewähren. Wiewohl daher eine dreifache Quelle der Luſt anzuerkennen und zu unterſcheiden iſt, — ſie beruht in ihren verſchiedenen Arten auf ein und demſelben Grunde: die Vollkommenheit deutlich erkannt oder klar geſchaut, oder dunkel empfunden, iſt der Grundquell aller unſerer Luſt, das Endziel aller unſerer Strebungen. Aus dieſer Quelle haben die ſchönen Künſte zu ſchöpfen, und werden ihr Ziel um ſo mehr erreichen, je mehr ſie dieſe verſchiedenen Arten der Luſt harmoniſch zu einigen wiſſen. Für jeden Sinn iſt eine Art der Harmonie beſtimmt; und was für das Ohr die Muſik bereits zu Stande gebracht, das hat eine Harmonie der Farben für's Auge noch zu leiſten, wenn es ihr gelingen wird, die Linien der Schönheit und des Reizes mit den Farben zu einigen. Sind nun Leib und Seele ſo eng mit einander verbunden, daß, gleich wie aus jedem Wohlſein des erſteren die ſinnliche Vorſtellung einer Vollkommenheit in letzterer entſteht, ſo auch umgekehrt aus jeder ſinnlichen Vorſtellung einer Vollkommenheit ein Wohlſein des Körpers — angenehmer Affect; — ſo wird die Seele für den Verluſt der Deutlichkeit der Begriffe, deß ſie als eingeſchränkte

*) Briefe in Abbt's verm. Werken III. 252.

Weſenheit nicht theilhaft werden konnte, durch die Fülle der Luſt, die allen ihren Bewegungen folgt, ſo weit es möglich war, entſchädigt. Jedoch nur unſere Eingeſchränktheit macht die dunkle Empfindung zu einem nothwendigen Gefährten der Freude. Je mehr die Schranken ſich erweitern, je größer die Mannigfaltigkeit iſt, die die Weſen deutlich zu faſſen vermögen, um ſo glückſeliger ſind ſie: die reine Seelenluſt kann nur in den poſitiven Kräften unſerer Seele ihren Grund haben, und die Luſt der Seele iſt um ſo reiner und höher, je mehr ſie aus den ihr eigenthümlichen Bewegungen und Entwickelungen fließt. Kann daher der unbedingte Geiſt, das allervollkommenſte Weſen nur an ſolchen Begebenheiten Gefallen haben, die in einander gegründet ſind, zur vollkommenſten Harmonie einander ergänzen, ſo iſt die Vorſehung gerechtfertigt; dieſe Welt, ſo unvollkommen ſie auch erſcheint, als vollkommenſte Verknüpfung zufälliger Dinge, vollkommen, ſo weit ſie als ſolche es zu ſein vermochte, Beſeitigung der aus der Verknüpfung der Dinge nothwendig ſich ergebenden Uebel durch immer neue Wunder fordern, heißt durchgängige Zerrüttung, lauter Widerſprüche, Vernichtung der Möglichkeit der Erkenntniſſe fordern.

Wol kann der Trieb zum Guten mit dem Selbſterhaltungstriebe für Augenblicke in Streit gerathen, in welchen wir keinen Blick in unſer zukünftiges Daſein ohne Entſetzen thun können, jede Minute mit Ueberdruß, Selbſthaß und innerem Aufruhr droht. Der Tod als das Zero kann uns wünſchenswerth erſcheinen, wenn das Gute als die poſitive Größe unſeres Lebens durch das Uebel oder die negative Größe gänzlich vernichtet zu werden ſcheint, wenn die Stimme der Freundſchaft und des Vaterlandes kein Gewicht mehr für uns hat, die Warnung vor Eingriffen in die göttlichen Rechte durch Berufung auf die von Gott uns verliehene Freiheit beſeitigt wird.

Aber geſetzt auch, die Gründe der Religion gegen den Selbſtmord wären ohne alle Kraft der Ueberzeugung für uns und wir hielten uns verſichert, der Tod ſei Vernichtung des Daſeins, — auch dann müſſen wir zugeſtehen, daß der geringſte Grad der Wirklichkeit, die wie ſehr immer gehemmte Entwickelung unſerer Vorſtellungskraft, unſere Vollkommenheit unendlich mehr befördert als Vernichtung, daher ihr unendlich vorzuziehen iſt. Oder getröſten wir uns eines zukünftigen Lebens als ungehemmterer Entwickelung unſerer Seele, ſo ſollen wir, ſo gewiß die wechſeln-

den Zuſtände, die dieſes Leben mit den, zukünftigen verbinden, in einander gegründet ſind, den vom Laufe der Natur uns beſchiedenen Uebergang erwarten, dürfen nicht den Faden gewaltſam zerreißen, der nur, wenn vollkommen entwickelt, uns auf die von der göttlichen Vorſehung beabſichtigte Weiſe von dieſem in jenes Leben überleiten kann; — wir dürfen nicht, wie M. Mendelsſohn es ſpäter im Phädon ausdrückt, die vom Allwiſſenden geordnete große und wundervolle Harmonie zu zerſtören uns erdreiſten.

So ſollen die Ergebniſſe der Unterſuchungen über die Empfindungen in der Beſeitigung von Zweifeln an der Lehre von der beſten Welt und in der Widerlegung der Schutzreden für den Selbſtmord unmittelbar ſich bewähren.

Die den Briefen bereits in der erſten Ausgabe hinzugefügten Anmerkungen enthalten einige Rückweiſungen auf Plato, Ariſtoteles, Descartes, Leibnitz, Wolf u. A., weitere Erörterungen über einzelne Puncte, namentlich über die Bedeutung der negativen Größen, durch den Briefwechſel mit Abbt veranlaßt*), und über das Verhältniß der Triebe der Vervollkommnung und der Selbſterhaltung, in Bezug auf Cochins kaum mehr dem Namen nach bekannte Schrift über die Neigungen. Der zweiten und den folgenden Ausgaben der Briefe (im zweiten Bande der philoſophiſchen Schriften v. d. J. 1761 — 71 — 77) ſind ergänzende Erörterungen über die gemiſchten Empfindungen hinzugekommen, zu näherer Beſtimmung und Bewährung des Grundſatzes der Vollkommenheit. Die Luſt an der Vollkommenheit der Objecte wird von der Luſt an der Entwickelung unſrer Vorſtellungen, die objective von der ſubjectiven Vollkommenheit unterſchieden, und gezeigt, wie Mißfallen am Gegenſtande mit Wohlgefallen an der Vorſtellung beſtehn könne, nach welchen Bedingungen das eine oder andere in der daraus gemiſchten Empfindung überwiege, — mit beſonderer Rückſicht auf das Mitgefühl an ſich und ſofern es durch die Kunſt in Anſpruch genommen wird; endlich, warum die gemiſchten Empfindungen tiefer einzudringen und nachhaltiger zu ſein pflegen. Zugleich wird der Verſuch zurückgewieſen die Summe der angenehmen und unangenehmen Empfindungen im menſchlichen Leben zu berechnen; im Gegenſatz gegen eine geläuterte Luſtlehre, von deren Standpuncte aus jene Rechnung

*) S. Th. Abbt's verm. Werke III. 14 ff.

unternommen war, die Vollkommenheit als Endziel aller unsrer Begehrungen und das Streben danach als Grundtrieb von neuem festgestellt, und nachgewiesen, wie die Vollkommenheit des Einzelnen nur mit der Vollkommenheit des Ganzen bestehn könne.

Wie aber trägt dennoch so oft das Unvollkommene über das Vollkommene in uns den Sieg davon? warum sind die sinnlichen Triebfedern so oft mächtiger, als die vernünftigen Beweggründe? — Weil die sinnliche Erkenntniß in Bezug auf Reichhaltigkeit der wahrgenommenen Merkmale, auf ihre stete Gegenwart und auf die Schnelligkeit der Auffassung, der vernünftigen Erkenntniß überlegen sein kann, — vorausgesetzt, daß die Kraft der Triebfedern gemessen werde durch das zusammengesetzte Verhältniß der Grade der Stärke des angestrebten Guten, unsrer Erkenntniß, und der Geschwindigkeit. Eben darum müssen Fertigkeiten, künstlerische Darstellung und Auffassung den vernünftigen Beweggründen zu Hülfe kommen, um diesen durch erhöhte Schnelligkeit und Anschaulichkeit den Sieg über die sinnlichen Triebfedern zu sichern.

So ist M. Mendelssohn durchgängig und vorzugsweise bestrebt, das von ihm ergriffene Lehrgebäude von der Seite seiner Anwendbarkeit fürs Leben ins Licht zu setzen.

Diesen Rhapsodien schließen sich in den philosophischen Schriften die Abhandlungen *über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*, *über das Erhabene und Naive* unmittelbar an. Gesetzt, die Werke der Kunst gefielen, wie Batteux lehrte, nur durch Nachahmung der Natur, wodurch denn gefällt die in der Kunst nachgeahmte Natur? oder worin besteht die Schönheit der Natur wie der Kunst? Die sinnliche Vollkommenheit zu anschaulicher Vorstellung zu erheben, sind die schönen Künste und Wissenschaften sämmtlich bestrebt. Die Regeln für den Ausdruck wie für die Beschaffenheit der Gegenstände der Kunst sollen daher aus der Lehre von den zusammengesetzten Empfindungen entwickelt werden. Die Kunst verschönert (idealisirt), sofern sie ihre Gegenstände so darzustellen beabsichtigt, wie Gott sie geschaffen haben würde, wenn Schönheit sein höchster Zweck gewesen wäre. Die Kunst aber stellt dar durch Zeichen, und sowie diese in natürliche und willkührliche zerfallen, so auch die Künste in schöne Künste und in schöne Wissenschaften, — eine Entwickelung und Eintheilung, deren Unzulänglichkeit schon damals anerkannt ward und zu

deren fruchtbarer Durchführung es dem Verfaſſer wol an anſchaulich lebendiger Kenntniß der verſchiedenen Zweige der Kunſt fehlte. Er bedarf der Leitung auf dieſem Gebiete; weiß aber auch, wo ſie ihm durch Leſſing, in dem Briefwechſel, zu Theil wird, in die Einzelheiten tiefer einzudringen, als es durch bloße Anwendung ſeiner allgemeinen Grundſätze hätte geſchehen können. Auch die Anregungen, die er durch Winkelmann's erſte Schriften empfangen, ſind nicht ohne Frucht geblieben*).

Zur Begriffsbeſtimmung des Erhabenen wird das innerhalb beſtimmter Grenzen verwirklichte Schöne vom ſinnlich Unermeßlichen unterſchieden, dieſes als groß, ſtark oder erhaben bezeichnet, je nachdem die Größe in der Ausdehnung und Menge, oder im Grade der Kraft, oder im Grade der Vollkommenheit beſtehe. Wir ſollen das Erhabene durch eine gemiſchte Empfindung ergreifen, deren Grund die Bewunderung iſt; zur geiſtigen Vorſtellung des Erhabenen aber durch den ſinnlichen Eindruck des Großen geleitet werden, und unſre Bewunderung entweder dem Gegenſtande ſelber, oder der Kraft und Kunſt der Darſtellung zollen, — Beſtimmungen, die durch manche triftige Bemerkung über die verſchiedenen Darſtellungsweiſen des Erhabenen veranſchaulicht werden. Mit dem Erhabenen wird das Naive in Beziehung geſetzt, ſoweit darunter die einfältig natürliche Bezeichnung edler Gegenſtände und Geſinnungen verſtanden werde, nicht, wie in einer zweiten Bedeutung, einfältige unabſichtliche Mittheilung von Dingen, die wichtig an ſich oder in ihren Folgen

Mendelsſohn nimmt in den Erörterungen über die Empfindungen und die Kunſt eine Mittelſtellung zwiſchen Kant und denen ein, die ihm ſelber unmittelbar vorangingen, wie Burke und Sulzer. Sulzer leitet in ſeinen Unterſuchungen über den Urſprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen (v. J. 1751 und 52) erſtere aus der lebendigen Bewegung der vorſtellenden Kräfte und dem Innewerden ihres Erfolgs, letztere aus der Hemmung jener Bewegung und der Vereitelung ihres Erfolgs ab. Die Gegenſtände ſollen angenehme oder unangenehme ſein in dem Maß, in welchem Reichthum und Leichtfaßlichkeit der Verknüpfungen des Mannigfaltigen zur Einheit, oder Mangel in einer jener beiden Beziehungen ſtatt finden. Drei Hauptarten der Luſt werden unterſchieden, je nachdem die Einheit im Mannig-

*) S. u. X. f. Briefe an Leſſing, in deſſen Schriften XIII. 40 f.

faltigen intellectuell, durch die Einbildungskraft und den Verstand, oder durch die Sinne, oder in Bezug auf die Tugend, d. h. auf die Glückseligkeit verständiger Wesen, aufgefaßt werde. Mendelssohn geht tiefer ein in den Gegenstand, indem er als Ziel und Zweck unsrer vorstellenden Bewegungen die Vollkommenheit, Harmonie im Mannigfaltigen, hinstellt und so in den Stand gesetzt wird, theils drei Arten der Lust- und Unlustempfindungen, geistige, sinnliche und organische, bestimmter von einander zu sondern, theils Schönheit von Vollkommenheit zu unterscheiden, die bei Sulzer zusammenfallen, theils zu genügenderer Einsicht in die Natur der gemischten Empfindungen zu führen, theils endlich unmittelbar aus den Ergebnissen über die Empfindungen Grundsätze für eine Theorie der Künste abzuleiten. So wie Sulzer, ohne Verständigung über Zweck und Ziel der vorstellenden Bewegungen, nur zu äußerer Unterscheidung der verschiedenen Arten der Lust- und Unlustempfindungen gelangen konnte, so auch nur zu sehr äußerlicher Auffassung der Eigenthümlichkeiten der Kunst und ihrer verschiedenen Zweige. Ausschließlich auf die Anwendung der Kunst zu sittlicher Veredelung richtet er sein Augenmerk, nicht auf ihren Grund und ihr Wesen. Weitere Durchführung der Vergleichung ist dieses Orts nicht; das Gesagte wird genügen, den vorher hervorgehobenen Unterschied einer zwiefachen Richtung der Popularphilosophie einigermaßen ins Licht zu setzen.

Kant hatte als Vorübung zu einer Theorie wie der Gefühle, so der Kunst, i. J. 1764 seine Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen geschrieben. „Ich werfe für jetzt meinen Blick," sagt er, „nur auf einige Stellen, die sich in diesem Bezirke besonders auszunehmen scheinen, und auch auf diese mehr das Auge eines Beobachters als des Philosophen." Fast scheint es, als habe er zu zeigen beabsichtigt, wie unbefangene und umfassende Beobachtungen geeignet seien eine Theorie vorzubereiten. Er betrachtet schon hier die Gefühle in ihrer Sonderung von den Erkenntnissen, und bahnt sich so den Weg zu seiner mehr als 20 Jahre später entworfenen Kritik der Urtheilskraft. Indem Kant in ihr die Gefühle der Lust und Unlust als Vermittelung zwischen Erkenntniß und Begehrungsvermögen, die Urtheilskraft als Vermittelung zwischen Verstand und Vernunft hinstellte, gelang es ihm eine Brücke zu schlagen, zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichem und Intelligiblem, Naturnothwendigkeit und Freiheit, wirkenden Ursachen und Endursachen.

Vermittelſt des Gefühls vermögen wir, der neuen Lehre zufolge, das Beſondere unter der Form der Allgemeinheit zu faſſen, ohne es zu begreifen, eines Wohlgefallens theilhaft zu werden, ohne ſelbſtiſch zu begehren, eines Zweckmäßigen uns zu verſichern, ohne den Zweck begrifflich zu ergreifen, die Schranken der Sinnlichkeit zu durchbrechen und, im Widerſtreit mit ihren Objecten, unſres Vermögens der Freiheit und ihrer Ideen, des Intelligibelen, inne zu werden. So gelangte Kant zu Begriffsbeſtimmungen des Schönen und Erhabenen, die durchgreifender wie die Mendelsſohnſchen, doch zu dieſen in ungleich näherer Beziehung ſtehen wie zu den früheren. Die zu anſchaulicher Vorſtellung erhobene ſinnliche Vollkommenheit findet ihre Erklärung und nähere Beſtimmung in der Kantiſchen Zweckmäßigkeit, die ohne den Begriff des Zwecks ergriffen wird, ohne ſelbſtiſches Begehren allgemein gefällt. Die idealiſirende Thätigkeit der Kunſt, die Mendelsſohn im Sinn hat, faßt Kant beſtimmter als die über Abſichtlichkeit und Beſchränkung des Begriffs hinausreichende künſtleriſche Schöpferkraft. Hätte Mendelsſohn die Erſcheinung der Kritik der Urtheilskraft erlebt, und hätte er Muße gehabt in ſie einzudringen, ſo möchte er durch ſie leichter, wie durch eine der beiden anderen Kritiken, des Unzureichenden ſeines Standpunktes inne geworden ſein.

Wenn gleich M. Mendelsſohn wohl vorzüglich, weil durch die Gewalt der Freundſchaft in Leſſing's Geiſtesſphäre hineingezogen, zu kritiſch-äſthetiſchen Erörterungen ſich wendet — auch in ihnen zeigt ſich das eigenthümliche Ebenmaß ſeines Geiſtes, ſein Schönheitsſinn und ſein ſorgfältig zerlegender und wiederum zuſammenfaſſender Scharfſinn. Vor allem letzterer mußte ihn Leſſingen werth machen und ihm ſelber den Muth geben, dem überlegenen Genius des Freundes ſelbſtſtändig entſchieden entgegen zu treten, wie die brieflichen Verhandlungen über Zweck und Weſen der Tragödie, über das Mitleid und die Bewunderung, über das Burleske u. ſ. w. es bewähren. Dieſer eigenthümliche Mendelsſohnſche Scharfſinn hat ſicher nicht unbezeugt ſich gelaſſen in dem von beiden gemeinſchaftlich entworfenen und wahrſcheinlich auch ausgearbeiteten Aufſatze: Pope ein Metaphyſiker! (1755)*) wie unverkennbar ihm auch Leſſing das Siegel

*) In Leſſing's ſämmtl. Schriften v. Lachm. V. 1 - 36., vgl. Briefe XII. 28 f., XIII. 9. 13.

ſeines kühnen und ſicheren Geiſtes aufgedrückt hat. Der Wechſelverkehr zwiſchen Leſſing und Mendelsſohn beſtand in voller Lebensfülle und Friſche, wenn auch zuweilen Monate lang unterbrochen von 1754—58, d. h. bis zu der Zeit, wo Leſſing vorzugsweiſe literariſchen und archäologiſchen Arbeiten ſich zugewendet hatte und ſpäter die theologiſchen Fehden und körperliche Leiden ſeine Geiſtesfreudigkeit und Friſche zu trüben begannen. Entfremdung oder Erkaltung trat unter den Freunden nie ein, und Leſſing's, des früher Abgeſchiedenen, Geiſtesnähe beſeelt den Ueberlebenden noch in ſeinen Morgenſtunden.

So tiefen, ſo dauernden Einfluß hat auf Mendelsſohn's Geiſtesleben kein anderes Verhältniß der Freundſchaft geübt; auch nicht das zu Thomas Abbt. Dieſer feurige und lebensvolle Jüngling zog den bereits reifen Mann auf's lebhafteſte an; die Bekanntſchaft mit ihm füllte eine Lücke aus, die im Verkehr mit Leſſing eingetreten war. Mendelsſohn ſchloß ſich mit warmer Liebe dem jungen Manne auf und an, aber mehr gebend als empfangend; wie lebhaft er auch die raſchere Geiſtesbewegung, die vielſeitigere Ausbildung deſſelben anerkannte: an Schärfe und Sicherheit des Urtheils und Geſchmacks, an gründlich eindringlichem Verſtande war er ihm überlegen, wie der ganze Briefwechſel und namentlich die Verhandlung über Spalding's Beſtimmung des Menſchen — unter dem Titel: Zweifel und Orakel in den Briefen die neueſte Literatur betreffend XIX. B., und nochmals wieder in Abbt's vermiſchten Werken*) abgedruckt, — deutlich zeigt.

Dieſe Verhandlung und die Liebe zu dem jungen Freunde, haben Mendelsſohn's vollendetſtes und gereifteſtes Werk, ſeinen Phädon, (1767) hervorgerufen. Die Gründe für die Unſterblichkeit der Seele in Platoniſcher Form und in Platoniſchem Geiſte, theils wie ſie in dem urſprünglichen Dialog bereits angelegt, theils von ſpätern Platonikern ausgeführt waren, weiter zu entwickeln, und ſie durch neue vom Mittelpunkte der Carteſiſch-Leibnitziſchen Philoſophie geführte zu ergänzen, war die ſchwierige Aufgabe, die ſich Moſes Mendelsſohn ſtellte und in einer Weiſe löſte, der der lebhafteſte Beifall ſeiner Zeitgenoſſen zu Theil ward, die gerechte Anerkennung der Nachwelt nicht verſagt werden darf.

---

*) III. 179 ff. vgl. 245 ff. 251. 254 ff. 293. 332. 338 ff. 357.

Den Eingang durfte er unverändert von Plato entlehnen. Sokrates ſollte die Unterſuchungen leiten, wie wenn er die philoſophiſchen Bewegungen des 17ten und 18ten Jahrhunderts mit ſeinem prüfenden Blick verfolgt, ihre Ergebniſſe ſich angeeignet hätte; Plato durch ſeine begeiſtert lebendige Schilderung uns die Perſönlichkeit des Weiſen vergegenwärtigen, der, dem Berufe ſeines Lebens bis in den Tod getreu, die Gründe für Unſterblichkeit der Seele ſeinen verſammelten Freunden, mit der Ruhe und Klarheit unerſchütterlicher Ueberzeugung, entwickelte. Auch in der Beweisführung für die Unſittlichkeit des Selbſtmordes durfte der neue Phädon dem Platoniſchen ſich eng anſchließen, und nur mit Rückſicht auf die Briefe über die Empfindungen beſtimmter hervorheben, wie das Bewußtſein der gänzlichen Abhängigkeit von der Gottheit ſich in dem Entſchluſſe bewähren müſſe, das von ihr uns verliehene Leben zu erhalten, bis wir durch ihre Wahrſager, die Kräfte der Natur und ſittliche Anforderungen, aus ihm abgerufen würden. Eben ſo wird der Begriff des Todes als Trennung der Seele vom Leibe, und die Lehre vom Plato entlehnt, daß der Philoſoph in fortwährendem Streben begriffen die Seele von den Feſſeln des Leibes zu befreien, ſich dem Tode, ſo viel er vermöge, nähere und nur ſo über die Scheintugenden zu den wahren ſich zu erheben vermöge; daß er darum den Betrachtungen ſich hingebe, die der Seele in ihrer Sonderung vom Körper eigenthümlich. Als ſolche aber werden nicht die auf die ewigen Ideen, ſondern die auf das ſchlechthin vollkommene Weſen und ſeine Eigenſchaften gerichteten bezeichnet, die die Seele nicht von den äußern Dingen, ſondern durch Beachtung ihrer eigenen Wirkungen erlange, ſofern ſie dieſelben von den ihr anklebenden Verneinungen befreie, ſie entſchränke. In ſinnvoller Erdichtung wird dieſe Lehre auf den Philolaus zurückgeführt. Immerhin hätte hier der neue Phädon der Platoniſchen Ideenlehre ſich enger anſchließen können, ohne der Leibnitziſchen Monadologie untreu zu werden. Von ſolchem Verſuch, dieſe mit jener zu einigen, mag Mendelsſohnen die Scheu abgehalten haben in unmittelbaren Widerſtreit gegen Locke's Senſualismus zu treten, den mit Leibnitziſchem Spiritualismus bis zu gewiſſem Grade zu verbinden er geneigt geweſen zu ſein ſcheint.

Der Furcht, die Seele werde, ſobald ſie den Körper verlaſſe, aufgelöſt und vernichtet, will auch der neue Phädon durch Erörterungen über den Begriff der Veränderungen und über den da-

bei ſtattfindenden ſtetigen Uebergang von der jedesmaligen Beſtimmung zu der ihr entgegengeſetzten begegnen, dabei jedoch theils die Stetigkeit dieſer Uebergänge beſtimmter hervorheben und auf die Zeit als ihre nothwendige Bedingung zurückführen, theils zeigen, daß, wie natürlicher Uebergang vom Sein zum Nichtſein oder Vernichtung durch Wunder eben ſo wenig in Bezug auf die Seele wie auf den Körper denkbar ſei, ſo auch kein allmäliger Tod der Seele; letzteres nicht, weil damit wiederum endliche Vernichtung vorausgeſetzt würde. Die Einwendung, daß unſer Geiſt ohne ſinnliche Eindrücke keine Begriffe zu entwickeln vermöge, wird durch die Bemerkung entkräftet, ſie vermöge lediglich auf Erfahrungen ſich zu gründen, die über das gegenwärtige Leben auszudehnen wir nicht berechtigt ſeien.

Dieſe im erſten Geſpräche enthaltene Entwickelung der erſten Reihenfolge ſeiner Beweisgründe hätte Plato, mit Vorbehalt der über das unmittelbare Gottesbewußtſein hinausreichenden weſentlichen Anwendungen ſeiner Ideenlehre, ſich wol gefallen laſſen mögen. Das zweite Geſpräch entfernt ſich ungleich weiter von der Beweisführung des urſprünglichen Phädon. Gleichwie in der entſprechenden Abtheilung dieſes Dialogs, ſollen in jenem Simmias' Zweifel an dem Fürſichſein der Seele und die Annahme widerlegt werden, ſie beſtehe in dem harmoniſchen Zuſammenwirken der organiſchen Thätigkeiten des Leibes. Ebenſo wie dort, leitet hier Sokrates ſeine Rede ein durch Warnung gegen Vernunfthaß oder Verzweiflung an der Wahrheit, läßt aber die von der Selbſtthätigkeit der Seele und der Wiedererinnerung der Ideen, von den Gradverſchiedenheiten der Harmonie und der ſich ſelber Gleichheit der Seele, von der Unvereinbarkeit jener Annahme mit dem Gegenſatze des Guten und Böſen, ſo wie mit der Herrſchaft der Seele über den Körper, hergenommenen Beweisgründe fallen. An ihre Stelle ſetzt er die Nachweiſung, daß, wie ſehr auch Ordnung und Entwickelung der Beſtandtheile durch ihre Zuſammenſetzung verändert werden möge, doch nimmer durch dieſe eine Kraft im Ganzen entſtehn könne, die in der Wirkſamkeit der Beſtandtheile nicht ihren Grund habe, und daß zu der Auffaſſung des zuſammengeſetzten Ganzen ein Vergleichen erforderlich ſei, d. h. ein Denken und ein denkendes Weſen, mithin dieſes nicht ſelber wiederum aus geſonderten Theilen beſtehen, auch nicht ſeinen Grund in einfachen, nicht denkenden Kräften haben könne. Es gibt alſo in unſerm Körper, ſo ſchließt die

Beweisführung, wenigſtens eine Subſtanz, die nicht ausgedehnt, nicht zuſammengeſetzt, und die alle unſere Begriffe, Begierden und Meinungen in ſich vereinigt, an ſich vorſtellend iſt; eine Mehrheit ſolcher Subſtanzen für einen und denſelben Körper vorauszuſetzen, iſt weder nöthig noch zuläſſig. — Obgleich die Grundlinien dieſes Beweiſes für die Immaterialität der Seele ſich bereits bei Plotin angedeutet finden, — die ſorgfältige Führung deſſelben, Ausfüllung der Lücken, Sonderung der Neben- und Hauptgründe, richtige Vertheilung von Licht und Schatten — iſt das Eigenthum unſeres Philoſophen; wiewol er auch hier nicht verſchmäht, im Einzelnen den Spuren Anderer, wie namentlich Ploucquet's, nachzugehen.

In der dritten Abtheilung ſeines Phädon wendet ſich Plato zu der Beſorgniß des Kebes, wenn auch vor ihrer Verkörperung wirklich und ſie überdauernd, möge doch der Seele einſtige Vernichtung beſchieden ſein. Er ſucht jene Furcht durch logiſche Erörterungen über den Begriff der Seele zu beſchwichtigen, die, ihrem Weſen nach Grund des Lebens, nicht in ihren Gegenſatz übergehn, mithin nicht vergehn könne.

Moſes Mendelsſohn durfte jenen Zweifel als bereits gelöſt durch das zweite Geſpräch ſeines Phädon betrachten und an die Stelle deſſelben einen anderen, den Zuſtand der Seele nach dem Tode betreffenden, ſetzen. Wird ſie im wachen Zuſtande, des Gegenwärtigen und des Vergangenen ſich bewußt, in Ewigkeit fortdauern, oder wird ihr Zuſtand ein ſchlafähnlicher ſein? läßt er Kebes zweifelnd fragen und ſeinen Sokrates die Denkbarkeit der letzteren Vorausſetzung anerkennen, ſo lange wir die Eigenſchaften Gottes, des Urhebers der Seelen, und ſeine Abſichten außer Acht laſſen. Aus der Vorausſetzung, daß in dem großen Plane der Schöpfung Alles nach den Regeln der vollkommenſten Harmonie angeordnet, daher die Beſtimmung der Weſen mit ihren Vollkommenheiten und Eigenſchaften auf das genaueſte übereinſtimmen müſſe, wird dann gefolgert: Geiſter, d. h. denkende und wollende Weſen, durch urſprünglichen unvertilglichen Trieb auf unbegrenzte Vervollkommnung, in's Unendliche fortſchreitende Annäherung an das Vollkommene, die Gottheit, gerichtet und ſo der erhabenſten Beſtimmung theilhaft, deren eine erſchaffene Natur fähig iſt, können unmöglich, nach dem Plane des allweiſen und allgütigen Weltſchöpfers und Welterhalters, in den Abgrund zurückgeſtoßen oder auf halbem Wege zurückgehalten werden.

Wäre dem nicht ſo, wäre der Trieb nach der, ewige Fortdauer vorausſetzenden Vervollkommnung ein leeres Trugbild der Phantaſie, mithin das gegenwärtige Daſein unſer höchſtes Gut, ſo könnten Pflichten, die dieſes als Opfer von uns fordern, keine Verbindlichkeit haben; ein allgemeiner auf beiden Seiten gerechter Krieg der vernünftigen Weſen, ein innerer Widerſpruch in der göttlichen Weltordnung und Undenkbarkeit der Ausgleichung von Verdienſt und Belohnung, Schuld und Strafe, — alſo Verzweiflung an göttlicher Vorſehung — wäre die nothwendige Folge davon. Der erſte und dritte Abſatz dieſer Beweisführung enthält eine lichtvolle Ausführung von Gründen, die ſich, in unvollkommnerer Form, bereits bei Baumgarten, Reimarus u. A. finden; der zweite, auf nothwendige Harmonie zwiſchen Rechten und Pflichten ſich gründende, iſt dem Verfaſſer des neuen Phädon eigenthümlich und von ihm mit beſonderer Vorliebe ausgeführt, auch gegen Garve's Einwendungen*) in dem Anhange zur dritten Auflage von neuem vertheidigt worden. Waren die zu Mendelsſohn's Lebzeiten erſchienenen Kritiken, — die eben erwähnte, die vorzüglichſte unter ihnen, nicht ausgenommen, — zu wenig eindringlich und zu nachſichtig, ſo haben dagegen ſpätere, vom Kantiſchen Standpunkte aus geführte ihre ſcharfen Waffen rückſichtslos gegen die metaphyſiſchen Beſtandtheile des neuen Phädon gerichtet, und theils die eigenthümliche Eindringlichkeit der Beweisführung, theils die ethiſchen Momente außer Acht gelaſſen, die durch gründliche Vergleichung mit dem ethiſchen Beweiſe, den Kant an die Stelle des von ihm vernichteten metaphyſiſchen ſtellte, nur gewinnen könnte.

Als Moſes Mendelsſohn im letzten Fünftheil ſeines Lebens bei hartnäckigen und heftigen Nervenleiden den gewohnten Geiſtesanſtrengungen entſagen mußte und, auch wenn er ſich wohler fühlte, nur die erſten Morgenſtunden zu geiſtigen Arbeiten benutzen konnte, faßte er — raſtlos fortſtrebenden Geiſtes — ſeine metaphyſiſch-religiöſen Ueberzeugungen in Vorträgen zuſammen, wovon er den erſten Theil ein Jahr vor ſeinem Tode (1785) herausgab, vom andern Bruchſtücke**) hinterließ, die zum erſten-

*) S. ſ. Recenſion in der neuen Bibliothek der ſchönen Wiſſenſchaften V. u. VI. 1768.

**) Für den zweiten Theil der Morgenſtunden war wahrſcheinlich der Aufſatz: „Sache Gottes oder die gerettete Vorſehung," beſtimmt.

mal in dieſer neuen Ausgabe ſeiner Werke abgedruckt erſcheinen. — Die von ihm ſelber herausgegebenen Morgenſtunden enthalten im erſten Abſchnitte eine metaphyſiſche Grundlegung, unter dem Titel: Vorerkenntniß von Wahrheit, Schein und Irrthum; im zweiten wiſſenſchaftliche Lehrbegriffe vom Daſein Gottes. — Je nachdem die Gedanken lediglich das Denkbare und Nichtdenkbare oder das Wirkliche und Nichtwirkliche betreffen, werden zwei Arten der Wahrheiten unterſchieden; erſtere auf das Unveränderliche und Nothwendige der Vernunfterkenntniſſe bezogen und auf Anwendung des Princips vom Widerſpruch zurückgeführt, letztere auf Induction, Analogie und die daraus abgeleiteten Hypotheſen. Auf Induction ſoll auch das Princip der Cauſalität beruhen, mithin die Erkenntniß der Naturgeſetze, ſo weit ſie nicht in ihren Folgen und Abänderungen durch Vernunfterkenntniſſe ſich begründen, auf Lehrſätze des Denkbaren und Nichtdenkbaren ſich zurückführen laſſen. Daher ſo wichtig, den Grad der Ueberzeugung oder Gewißheit zu beſtimmen, der unſeren Erfahrungserkenntniſſen jedesmal zukommt; wozu es der Wahrſcheinlichkeitsrechnung bedarf, deren Grundſätze hier kurz und bündig, nach Anleitung der älteren Abhandlung, auseinandergeſetzt werden. Demnach wird Wahrheit, mit Beſeitigung der von Uebereinſtimmung der Begriffe und ihrer Objecte hergenommenen Erklärungen, als Wirkung unſerer poſitiven Seelenkräfte bezeichnet, und Sinnentäuſchung wie Irrthum auf die Schranken oder den Mangel und das Unvermögen derſelben zurückgeführt, da auch erſtere, die Sinnestäuſchung, auf unvollſtändiger Induction beruhe, nicht auf Fehlgreifen der Sinne als ſolcher, vielmehr die unmittelbare, anſchauliche Erkenntniß unfehlbar ſei und erſt beim Schluß auf die ihr entſprechenden Gegenſtände außer uns, beim Uebergange von der Vorſtellung zur Darſtellung, Täuſchung durch Schlußfehler eintrete. Eben ſo iſt, was nach dem Grundſatze des Widerſpruchs aus der unmittelbaren anſchauenden Erkenntniß mit richtiger Anwendung deſſelben geſchloſſen wird, keinem Zweifel unterworfen. Die Unterſcheidung von Vorſtellung und Darſtellung, ſubjectiver und objectiver Ideenverbindung, von Traum und Wachen, beruht auf Uebereinſtimmung der Wahrnehmungen der verſchiedenen Sinne und verſchiedener wahrnehmender Subjecte, iſt daher um ſo ſicherer, je größer dieſe Uebereinſtimmung. An ſeinem eigenen Daſein, ſeinem eigenen Handeln und Leiden zweifelt auch der Idealiſt nicht, ſondern nur entweder an dem

räumlicher, körperlicher Objecte oder gar an der Wirklichkeit anderer denkender, wahrnehmender Subjecte außer ihm; dennoch muß er sie als Grund der Wahrheit seiner Vorstellungen gelten lassen und sich zuletzt auf die Behauptung zurückziehn, man vermöge nicht zu erkennen was die Dinge an sich seien; das aber heißt, man vermöge nicht zu wissen, was kein möglicher Gegenstand des Wissens sein kann.

In der Bestreitung des dogmatischen Idealismus sehen wir also Moses Mendelsohn einverstanden mit Kant. Auch daß nur Erscheinungen die Gegenstände unserer Erfahrungserkenntnisse sein können, hätte ersterer letzterem unbedingt zugegeben; aber schwerlich, daß alle Objectivität unserer Erkenntnisse auf die Subsumtion unserer Wahrnehmung unter allgemeingültige und nothwendige Formen des auffassenden Subjects beruhe. Ohne Zweifel würde Mendelsohn eben hier über den neuen, transcendentalen Idealismus nachdrücklich und triftig sich ausgesprochen haben, wäre Kant's Kritik der reinen Vernunft um einige Jahre früher, in einer Zeit erschienen, in der unser Philosoph noch mit ungebrochener Kraft darin sich zu vertiefen im Stande gewesen, oder hätte er die frühere grundlegende Abhandlung Kant's ihrer ganzen Bedeutung nach durchdrungen.

Da unsere Erkenntnisse in Betracht zu ziehen sind, nicht blos in sofern sie wahr oder falsch, sondern auch sofern sie gebilligt oder mißbilligt werden, Lust oder Unlust erregen, so schließt die metaphysische Grundlegung mit einer Erörterung dieser verschiedenen Auffassungsweisen, davon erstere auf einen Erkenntniß-, letztere auf einen Billigungstrieb zurückgeführt wird. Ersterer, der Erkenntnißtrieb, soll auf die einfache, keines Grades fähige Wahrheit, auf das Denkbare als solches; letzterer, der Billigungstrieb, auf ein Mehr oder Weniger, auf ein irgendwo und irgendwann Wirkliches gerichtet sein; ersterer, in uns hinein wirkend, bestimmt sein, den Menschen nach der Natur der Dinge, letzterer, aus uns herausbildend, die Dinge nach der Natur des Menschen zu gestalten. Eben darum sei die Eintheilung der Seelenvermögen in Erkenntniß — und Begehrungsvermögen unvollständig, und als drittes, vermittelndes, das an und für sich begehrungslose Billigungsvermögen hinzuzufügen: eine Dreitheilung, in der Mendelsohn, ohne es zu ahnen, mit Kant zusammentraf.

Von diesen Erörterungen über das Billigungsvermögen wird in der Einleitung zum wissenschaftlichen Lehrbegriff vom Dasein

Gottes, zunächſt zur Widerlegung von Baſedow's Princip der Glaubenspflicht, Anwendung gemacht, und nachgewieſen, daß Pflicht und Verbindlichkeit nur in Bezug auf das Billigungsvermögen ſtattfinde; die Nothwendigkeit anzunehmen, beim Erkennen, eine gewiſſermaßen phyſiſche, nicht ſittliche ſei: mithin in der bevorſtehenden Unterſuchung unſerem Wünſchen und Begehren kein Einfluß auf unſere Ueberzeugungen eingeräumt werden dürfe. Die Kraft der Ueberredung ſoll den unabhängig von ihr gefundenen Wahrheiten nur hinzukommen, um ſie in eine Art unmittelbarer Erkenntniſſe zu verwandeln, ſie dem Grunde der Seele gleichſam einzuſenken.

So weit uns nur daran liegt, den Begriff eines abſolut-vollkommenen, nothwendigen Weſens zu entwickeln, verfahren wir mit der Strenge der reinen Mathematik, weil lediglich Verbindung und Trennung der Begriffe, Zergliederung und Auflöſung der Merkmale bezweckt wird. Damit aber das Band zwiſchen Begriff und Daſein gefunden werde, müſſen wir entweder die äußere ſinnliche Welt oder unſer Ich als wirklich vorausſetzen, um durch den Schluß vom Bedingten auf die Bedingung, vom Wirklichen auf das Nothwendige, die Wirklichkeit Gottes zu bewähren, oder auch wir wagen den Schluß vom Begriffe der bloßen Möglichkeit auf die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des entſprechenden Weſens. Die erſte dieſer drei Beweisarten iſt mißlich, ſo lange nicht alle idealiſtiſchen und ſpinoziſtiſchen Zweifel und Bedenken gehoben ſind, die der Vorausſetzung objectiver Wirklichkeit einer materiellen Welt und ihrer Veränderungen entgegenſtehn. Wogegen weder das Daſein noch die Veränderlichkeit des Ich in Zweifel gezogen werden kann. Da nun aus ſeiner Denkbarkeit ſein Daſein ſich nicht begreifen läßt, die Zeit aber nur das Formale, nicht das Materiale unſerer Vorſtellungen verändert, und die Urſache dieſer Veränderungen eben ſo wenig in den Formen, wie in den nächſten Urſachen innerhalb des Zufälligen, oder in einer unendlichen Reihe derſelben ſich finden kann, ſo muß als Grund dieſer Veränderungen die Billigkeit oder freie Wahl eines nothwendigen Weſens vorausgeſetzt werden, deſſen Wirkſamkeit von Bewegungsgründen des Guten und der Vollkommenheit abhängig: denn das Zufällige iſt nicht deswegen vorhanden, weil ſeine Abhängigkeit von einem nothwendigen Weſen das Gegentheil unmöglich macht, da es ſonſt nothwendig und unveränderlich ſein müßte. Ausführlich wird theils die Gültigkeit des Begriffs der Urſächlichkeit und die Unmöglichkeit, an die

Stelle deſſelben den Zufall zu ſetzen, theils nachgewieſen, wie die Vorausſetzung einer unendlichen Reihe von Urſachen das Princip des zureichenden Grundes aufhebe, theils gezeigt, wie ebendarum als letzter Grund alles Zufälligen ein nothwendiges Weſen gedacht werden müſſe, und der letzte Grund des Zufälligen nur in der freien Wahl des nothwendigen Weſens ſich finden könne, die freie Wahl aber, damit nicht ſelber wiederum zufällig, als abhängig von der Erkenntniß und der Wahl des Beſten zu denken ſei, der zufolge jegliches zur Wirklichkeit gelange, ſobald es in der Reihe der Dinge ſo und nicht anders das Beſte geworden. Kommt mithin dem nothwendigen Weſen Erkenntniß und Billigungsvermögen, Vernunft und Wille zu, ſo zugleich jede dieſer Eigenſchaften und der daraus abgeleiteten im höchſten Grade, d. h. ſchrankenlos, ſofern das Weſen ein nothwendiges iſt. Gott denkt daher und billigt einerſeits ſich ſelber als das abſolut Beſte, andererſeits ſeine Eigenſchaften mit den unendlich möglichen Einſchränkungen und in ihren Verbindungen. Dieſe eingeſchränkten Grade ſeiner Vollkommenheit bildet er aus ſich heraus als für ſich beſtehende, eingeſchränkte Subſtänzen, weil ſie in ihm verwirklicht mit der Vollkommenheit ſeiner Eigenſchaften unvereinbar ſein würden. Auch der Lehre der Spinoziſten zufolge, denkt das nothwendige Weſen ſich ſelber als ſchlechthin nothwendig, die zufälligen Weſen als ſolche, die ihrer Natur nach rückwärts eine Reihe ohne Anfang zu ihrem Daſein vorausſetzen, vorwärts eine Reihe ohne Ende verwirklichen; der geſammte Inbegriff unendlich vieler endlicher Körper und unendlich vieler Gedanken iſt Ein einziges unendlich ausgedehntes und unendlich denkendes All. — Wie aber kann das Unendliche der Kraft nach — und ſo ſetzt doch auch Spinoza ſeine göttliche Subſtanz — aus dem Unendlichen, der Ausbreitung und Menge nach, zuſammengeſetzt gedacht werden? wie die Bewegung, Billigung und Begehrung, die von der einigen unendlichen Subſtanz als ſolcher ausgeſchloſſen werden müſſen, den einzelnen Theilen oder Erſcheinungen deſſelben zukommen? wie aus einer unendlichen Menge endlicher Weſen die der Kraft nach unendliche und abſolut unabhängige Subſtanz zuſammenwachſen? wie dieſer Inbegriff anders als von einem allumfaſſenden denkenden Subject, von einer ſchrankenloſen, unendlichen Intelligenz aufgefaßt und zuſammengefaßt werden? Oder gibt man zu, daß das einzig nothwendige Weſen in

seiner Einheit und der Kraft nach unendlich sein müsse und die unendliche Mannigfaltigkeit der zufälligen Dinge, zugleich mit ihren Veränderungen, nur ideales Sein im göttlichen Denken, kein objectives Dasein außer ihm habe, — so wie überhaupt, im wirklichen Denken, nur nicht im bloßen Vermögen zu denken, Subject und Object untrennbar vereinigt seien, — so wird immer noch außer Acht gelassen, daß unser stets beschränktes, d. h. in Schranken eingeschlossenes, nicht blos sie auffassendes, Selbstbewußtsein mit dem göttlichen Urbilde nicht zusammenfallen könne, vielmehr die Schranken desselben der sprechendste Beweis seiner außergöttlichen Bestandheit seien — wenn gleich wir nicht im Stande sind uns zu verdeutlichen, was entsprechend dem beschränkten Selbstbewußtsein denkender endlicher Wesen zu den göttlichen Begriffen oder Ideen von nicht bewußten endlichen Wesen oder Dingen hinzukommen müsse, ihnen ihre eigenthümliche Bestandheit zu verleihen.

Wiewohl auch in diesen Beweisführungen Mendelssohn's Scharfsinn, die Leichtigkeit und Faßlichkeit seiner Darstellung sich nicht verleugnen; und wie eigenthümlich auch die Anwendung, die er darin von seiner Sonderung des Denk- und Billigungsvermögens macht, — in Bezug auf die wesentlichen Strebpfeiler ist durch sie das kosmologische Argument für's Dasein Gottes nicht tiefer begründet worden und, vielleicht nicht ohne nachtheiligen Einfluß, die Unklarheit über Quelle und Allgemeingültigkeit des Begriffs der Ursächlichkeit geblieben. Indem Mendelssohn nicht wagt die Apriorität desselben gegen Locke festzuhalten oder festzustellen, sieht er sich genöthigt ihm durch künstliche Hülfsannahmen den Begriff und Satz des zureichenden Grundes unterzuschieben. Aber wenn auch durch die Mendelssohnsche Führung dieses Arguments die ungleich frühere Bilfingersche in Bezug auf Einfachheit, Schärfe und Bestimmtheit nicht unbedingt übertroffen wird; rücksichtlich der Darstellung kann letztere mit ersterer nicht im entferntesten verglichen werden.

Von der Wirklichkeit des Zufälligen ward auf die Wirklichkeit eines nothwendigen schlechthin unabhängigen Wesens geschlossen; d. h. auf ein Wesen, dessen Wirklichkeit ohne Voraussetzung eines von ihm Verschiedenen denkbar und dessen Denkbarkeit hinreiche seine Wirklichkeit zu begründen. Die Denkbarkeit desselben hat sich jedoch durch die Nothwendigkeit uns bewährt, es als zureichenden Grund der Wirklichkeit, mindestens unseres

eigenen Ichs, vorauszuſetzen. — Mendelsſohn bahnt noch einen anderen ihm eigenthümlichen Weg an, um zu demſelben Schlußſatze zu gelangen. Nach der Vorausſetzung, daß nichts weder für möglich noch für wirklich gelten könne, was nicht von einer Intelligenz als möglich oder wirklich gedacht werde, ein abhängiges Weſen aber keine Wahrheit vollſtändig in allen ihren Beziehungen als möglich oder wirklich in ſich zu vollziehen vermöge, ſchließt er auf ein denkendes Weſen, das den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich, auf das deutlichſte, vollſtändigſte und ausführlichſte denke, d. h. auf einen unendlichen Geiſt. Zur Bewährung der zu Grunde liegenden Vorausſetzung wird hervorgehoben, daß Möglichkeiten die aus der wirklichen Beſchaffenheit eines Dinges begreiflichen Beſtimmungen ſeien, die ihm unter andern Verhältniſſen zukommen würden, mithin ihr ideales Daſein im denkenden Subject haben müſſen und von dieſem dem Gegenſtande als denkbar beigelegt werden, ſo daß alles Wirkliche nicht nur denkbar ſei, ſondern auch von irgend einem Weſen nothwendig gedacht werde. Iſt nun das Daſein unſeres Ich unleugbar und eben ſo, daß zu ſeinem Daſein Merkmale und Beſchaffenheiten gehören, die es ſelber oder irgend ein anderes eingeſchränktes Weſen entweder gar nicht oder nicht vollſtändig und vollkommen zu erkennen vermag; ſo auch unleugbar die Gültigkeit jenes Schluſſes.

So nahe hier die Vergleichung mit Kant's einzig möglichem Beweiſe liegt, ſo haben wir doch nicht Grund anzunehmen, Mendelsſohn habe ihn in dieſem ſeinem Verſuche beſtimmt vor Augen gehabt, wenn gleich nicht vorauszuſetzen iſt daß das inhaltſchwere Büchelchen, bereits 1763 erſchienen, in einer Zeit, in der unſeres Philoſophen Thätigkeit noch ungehemmt war, — gründlich eingehender Beachtung von ihm nicht gewürdigt ſein ſollte. Kant, wie er, geht vom Begriffe der Möglichkeit aus; aber während jener die Möglichkeit als Denkbarkeit faßt, und als nothwendige Bedingungen derſelben theils Widerſpruchloſigkeit, theils ein Etwas, das gedacht werde, ein Formales und ein Materiales, hinſtellt, um zu dem Schluſſe zu gelangen, daß die Aufhebung alles Stoffs oder Inhalts des Denkens dieſes ſelber aufheben müſſe, und daher, ſo gewiß wir nicht alles Denkbare, d. h. alles Denken aufzuheben vermögen, eben ſo gewiß ein ſchlechthin geſetztes, d. h. nothwendiges Daſein voraus-

ſetzen müſſen; — nimmt Mendelsſohn an, möglich ſei nur das bereits im Wirklichen Begründete, wirklich zu werden Beſtimmte, und unternimmt, ſeinen Schluß nur durch die bereits im Phädon bevorwortete Annahme zu bewähren, nichts ſei wirklich was nicht in der That im Denken aufgefaßt werde. Kant's tiefer eindringenden Scharfſinn wollen wir weder in der Begriffsbeſtimmung, noch in der einfachen, keiner Hülfsannahmen bedürftigen Führung des Beweiſes verkennen; aber eben ſo wenig, daß Mendelsſohn ſich über die Wolfiſche Schule erhebt, indem er ſich wohl hütet die Wirklichkeit als bloßes Complement der Möglichkeit zu betrachten, vielmehr, in ächt Leibnitziſchem Geiſte, das Denken als nothwendige Vorausſetzung des Wirklichen faßt.

Von jener verkehrten Wolfiſchen Auffaſſungsweiſe der Wirklichkeit iſt denn auch Mendelsſohn's ontologiſches Argument für's Daſein Gottes frei. Das Gewicht der Kantiſchen Gründe gegen die Betrachtung des Daſeins als einer der Vollkommenheiten oder Eigenſchaften des vollkommenſten Weſens war ihm nicht verborgen geblieben, mag er dieſe Gründe bereits aus dem „Einzig möglichen Beweis", oder aus einer ſpäteren Schrift, oder aus zweiter Hand kennen gelernt haben. Nur wähnt er ihnen begegnen oder ausweichen zu können, theils durch die Behauptung, das nothwendige Weſen könne nicht gleich allen Begriffen von beſchränkten Dingen und Weſen, als bloße Modification unſerer Denkkraft gedacht werden, und müſſe entweder wirklich ſein oder überhaupt nicht denkbar, d. h. in ſich widerſprechend: wirklich aber ſei, was nach allgemeingültigen Denkgeſetzen als wirklich zu denken wir uns genöthigt ſähen.

Ward Mendelsſohn, ohne deſſen inne zu werden, durch Kant's neuen Idealismus überflügelt, ſo nicht minder durch die gegen dieſen in die Schranken tretende Glaubenslehre des unmittelbaren Bewußtſeins. Letztere konnte einerſeits nur durch Schärfe der Polemik gegen das vermittelnde Beweisverfahren der dogmatiſchen wie der kritiſchen Philoſophie, andererſeits nur dadurch ſich geltend machen, daß ſie dem unmittelbaren Bewußtſein einen durch Reichthum und Schwungkraft bewältigenden Ausdruck verlieh. Zu Hamann, dem Vater dieſer neuen Richtung, war Mendelsſohn vermittelſt der Briefe über die neueſte Literatur in einige Beziehung gekommen, hatte ſich der Ehrfurcht vor der

ahnungsvollen Tiefe in den ſibylliniſchen Blättern des wunderbaren Mannes nicht erwehren können*), wenn gleich er, wie ſein Freund Abbt, ſich wohl geſtehn mußte, nur ſehr unvollkommen ihren Sinn enträthſeln zu können und von ihrem myſtiſchen Geiſte unheimlich berührt zu werden. Er hatte ſogar verſucht in dem kurz dauernden Briefwechſel mit Hamann in den Ton desſelben einzugehn.**) — Fr. H. Jacobi, Hamann's geiſtiger Sohn, ward durch die bekannte Unterredung mit Leſſing veranlaßt, über deſſen angeblichen Spinozismus mit Mendelsſohn zu verhandeln, und als dieſer ungläubig ſich äußerte, jene Unterredung mit einem Theile der Verhandlungen darüber in den Briefen über die Lehre des Spinoza (1785) bekannt zu machen. Worauf Mendelsſohn's Schrift, an die Freunde Leſſing's, ſein ſchmerzlich ergreifender Schwanengeſang, folgte. Mendelsſohn konnte dem Gegner weder zugeben, daß Spinoza's Syſtem das einzige vollkommen folgerechte Lehrgebäude und als ſolches unwiderleglich ſei, noch daß Leſſing ſich ihm dauernd angeſchloſſen und ihm ſelber, dem vertrauten Freunde, dieſe ſeine Ueberzeugungen abſichtlich verhehlt haben ſollte. In beiden Hauptpunkten möchte er gegen Jacobi Recht behalten. Denn wenn in letzterer Beziehung (worauf es uns hier zunächſt ankommt, da Erörterungen über den Spinozismus dieſes Orts nicht ſein können) auch Hinneigung zu dem innern, ich möchte ſagen gemüthlichen Grunde des Spinozismus bei Leſſing ſchon in ſeiner Jugend ſtattgefunden hatte, wie Mendelsſohn durch die Rolle zugiebt, die er dem verewigten Freunde in ſeinen Morgenſtunden zutheilt und durch Bruchſtücke eines früheren Aufſatzes bewährt, — ſchwerlich hat er je jenem Lehrgebäude als ſolchem, in ſeinem ganzen Gefüge mit allen ſeinen Folgerungen, gehuldigt, und als er mit Jacobi darüber ſich unterhielt, es wohl kaum mehr in beſtimmter, deutlicher Erinnerung gehabt. — Nur auf die Weiſe iſt erklärlich, was Mendelsſohn ſo anſtößig war, daß Leſſing wenige unerhebliche Bemerkungen über den Spinozismus gemacht, während ihn Jacobi mit allem Scharfſinn auseinandergeſetzt habe.

Von der anderen Seite wollen wir nicht verkennen, daß

*) S. ſ. Briefe an Abbt, in deſſen verm. Werken III. 37. „Die feinſte Ironie, ein körniger und angemeſſener Ausdruck, nebſt den allerſinnreichſten Anſpielungen, ſind die Eigenſchaften dieſes ſehr ſonderbaren Scribenten.“ Vergl. Abbt's Aeußerungen S. 95 f. 114 f.

**) Ebend. S 80 ff.

Jacobi mit jener ſeinen Blick ſchärfenden Vorausſetzung, in die Grund- und Angelpunkte des Spinoziſtiſchen Lehrgebäudes tiefer einzudringen, mit den friſchen Eindrücken eines eben erſt beendigten jugendlich begeiſterten Studiums die verſchlungenen Fäden deſſelben deutlicher und beſtimmter ſich zu vergegenwärtigen vermochte, als Mendelsſohn, der weit zurückliegende Erinnerungen aufzufriſchen und in ein Syſtem von neuem ſich zu verſetzen hatte, das er, weit entfernt, es für das folgerichtigſte zu halten, von früh an mit der Ungunſt eines entſchiedenen Leibnitziſchen Deismus betrachtet hatte. Auch daß dieſen ſpröden Deismus Leſſing nie völlig theilte und ſeine abweichenden Ueberzeugungen, im Verkehr mit dem Freunde, nur leiſe und behutſam andeuten mochte, aus Scheu, entweder mißverſtanden zu werden oder zu verletzen, — glauben wir annehmen zu dürfen. — So kann man in dieſem Streite ſich unbedingt weder auf Mendelsſohn's, noch auf Jacobi's Seite ſtellen. Und wohl hätte es zu einer Verſtändigung unter den beiden edlen Männern kommen mögen, wäre ſie nicht vereitelt worden durch die zwiefache Kluft, die die Unvereinbarkeit perſönlicher Eigenthümlichkeit und der Zeitrichtungen, denen jeder von beiden angehörte, zwiſchen ihnen befeſtigt hatte. Selbſt abgeſehen von der ſchönen Ader ſchaffenden Dichtergeiſtes in Jacobi, die in der innern Belebtheit der Darſtellung, in Nerv, Tiefe und Durchſichtigkeit des Ausdrucks ſich ſo unverkennbar ausſpricht, — ſelbſt davon abgeſehn, — der höhere Flug der Goetheſchen Muſe, der aller deutſchen Kunſt neue Bahnen eröffnete, hatte ihn ergriffen und gehoben, während Mendelsſohnen die Poeſie nur zu Herzen ging, ſo weit ſie Hülle des Wahren, und er, damals nicht mehr im Vollgenuß ſeiner früheren Aneignungsgabe, jene neuen Bahnen für chimäriſch und Gedichte wie Prometheus für abenteuerlich hielt. Unſanft berührte ihn der Geiſt einer neuen Zeit, und er ſteifte ſich nur noch mehr gegen ihn*). Wäre Jacobi in ſeinen Ueberzeugungen weniger perſönlich geweſen, hätte er ſie, unbeſchadet ihrer Innigkeit, zugleich vom unbefangenen Standpunkte der freien Wiſſenſchaft zu betrachten vermocht, — er hätte nicht im Gegenſatz gegen ſeine tief und zart fühlende Natur Mendelsſohnen und Andere durch verletzende Angriffe gekränkt. In dieſer perſönlichen Färbung ſeiner Ueberzeugung war er grund-

*) Man vergleiche ſeine Aeußerungen über Goethe's Prometheus in e. Briefe an Eliſa Reimarus und in der Schrift an die Freunde Leſſing's.

verschieden von Mendelssohn, und eben so wenig geeignet ihn richtig zu würdigen, wie von ihm verstanden zu werden. Auch dürfen wir ihm, dem Sohne einer neu einbrechenden kräftigen Zeit, unbefangene Schätzung der unmittelbar vorangegangenen nicht anmuthen, wie 60 bis 70 Jahre später ohne Selbstverleugnung wir uns dazu erheben.

Wir haben in dieser einleitenden Uebersicht lediglich auf die philosophischen Hauptschriften Mendelssohn's unseren Blick gerichtet, denen die kleineren als Ergänzungen und Ausfüllungen jener, oder als Anwendung der in ihnen entwickelten Lehren auf Fragen und Schriften der Zeit sich anschließen. Wie anmuthig auch in ihnen der Mendelssohn'sche Geist sich ausspricht, so können wir es doch nicht unternehmen, ihn durch alle hindurch mit einer in alle seine Bewegungen eingehenden Analyse Schritt für Schritt zu verfolgen. Wer in seinen größeren Schriften ihn lieb gewonnen, wird auch in den kleinern seine Eigenthümlichkeit und sein Verhältniß zu der Zeit sich gern vergegenwärtigen.

In Mendelssohn's Jerusalem sah Kant die Verkündigung einer großen, wenn auch langsam fortrückenden Reform*), und bewunderte den Scharfsinn, die Feinheit und Klugheit, die jene Schrift in so hohem Grade auszeichnen. Dennoch übergehen wir sie, wie die anderen auf das Wesen und die Zustände des Judenthums bezüglichen Aufsätze, weil Würdigung der leitenden Grundsätze über unseren Beruf und unser Ziel uns weit hinausführen würde.

*) S. Kant's Briefe u. s. w. v. Schubert S. 16. vergl. S. 13.

Moses Mendelsohn's philosophische Schriften.

Erster Theil.

Vorrede

zur ersten Auflage, im Jahre 1761.

Diogenes sahe einst die Bürger zu Korinth mit großen Kriegsrüstungen beschäftigt, und um nicht der einzige Müssiggänger im Staate zu sein, wälzt er seine friedsame Tonne auf und nieder. Da die Geschichte nicht meldet, daß das irdene Wohnhaus des Cynikers von dieser Uebung zerbrochen sei, so zeigt Menage *) sehr scharfsinnig, auf wie vielerlei Weise der große Bewohner der Tonne diesem Uebel hat zuvorkommen können. — Ich befinde mich mit dem Diogenes in ähnlichen Umständen; mit dem Unterschiede, daß er dem Staate aus cynischem Eigensinne nicht dienen wollte, ich nicht kann. Er wälzte mit vieler Behutsamkeit eine irdene Tonne; ich lasse kleine philosophische Ausarbeitungen wieder auflegen.

Die Briefe über die Empfindungen und die Gespräche, die zusammen den ersten Theil folgender Schriften ausmachen, sind zu einer andern Zeit besonders herausgekommen, und der zweite, dritte und vierte Aufsatz des zweiten Theils in verschiedene periodische Schriften eingerückt gewesen. Doch wird der Leser, dem daran gelegen ist, einige nicht geringe Veränderungen und Zusätze bemerken. — Der erste Aufsatz des zweiten Theils aber ist noch niemals öffentlich erschienen, und enthält vermischte Anmerkungen über verschiedene philosophische Materien, die ich nicht anders zu nennen wußte, als Rhapsodie, oder Zusätze zu den Briefen über die Empfindungen.

*) S. Bayle Dict. Art. Diogene B.

Der Inhalt derselben besteht in einigen Betrachtungen über die Natur der vermischten Empfindungen, die aus Lust und Unlust zusammengesetzt sind, und über die erstaunliche Gewalt, mit welcher sie in die Seele wirken. Sodann komme ich auf das summum bonum, widerlege den geläuterten Epikurismus, der seit dem Gassendi viele Freunde gefunden hat, und vertheidige den Grundsatz der Vollkommenheit, den einige Weltweisen für verdächtig halten. Ich nehme hiervon Gelegenheit, die Hauptquelle aller sittlichen Handlungen näher zu betrachten, erwäge die Gewalt der dunkeln Empfindungen über das Begehrungsvermögen, die Wirkung der Gewohnheit und Uebung, die Natur der Seelenfertigkeiten, und wage eine Hypothese, die Bewegungskräfte der Triebfedern unserer Seele genauer zu bestimmen. Diese Hypothese scheint mir eine Menge von befremdlichen Erscheinungen in der Geisterwelt so leicht und so natürlich zu erklären, daß ich nichts so sehr wünsche, als sie von einem gründlichen Kopfe geprüft zu sehen. Zuletzt zeige ich den unschätzbaren und unentbehrlichen Nutzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre.

Alle diese zerstreuten Anmerkungen waren bestimmt, die Anzahl der Briefe dadurch zu vermehren. Allein ich fand, daß es eine mißliche Unternehmung sei, eine Jugendarbeit nach Verlauf so vieler Jahre zu ergänzen, oder wohl gar umzuarbeiten; denn zur völligen Umarbeitung hätte ich mich verstehen müssen, wenn sich der Zusatz nicht gar zu sehr hätte unterscheiden sollen. In einer so geraumen Zwischenzeit verändert sich der Geschmack, die Denkungsart, der Styl, die Meinung; man ist der vorige Mensch nicht mehr. Ich ließ also die Briefe, außer einigen unentbehrlichen Veränderungen, so wie sie waren, und begnügte mich, die zerstreuten Anmerkungen so zerstreut vorzutragen, als sie mir eingefallen sind.

Der Inhalt der übrigen Aufsätze ist aus ihren Titeln abzunehmen; nur bei dem vierten Aufsatze, über die Wahrscheinlichkeit, finde ich zu erinnern, daß meine Absicht keinesweges gewesen, eine Theorie der Wahrscheinlichkeit auszuführen, sondern aus den wenigen bekannten Grundsätzen der Wahrscheinlichkeit Gelegenheit zu nehmen, über zwei wichtige Wahrheiten aus der speculativen Weltweisheit einiges Licht zu verbreiten, nämlich:

1) die Richtigkeit aller unserer Experimentalschlüsse wider die Einwürfe des englischen Weltweisen David Hume zu vertheidigen, und

2) den Leibnitzischen Satz zu beweisen, daß alle freiwilligen Entschließungen schon zum voraus ihre bestimmte Gewißheit haben.

Ich glaube dieses auf eine unumstößliche Art dargethan zu haben, und zwar unabhängig von allen Systemen und Meinungen, blos aus allgemein angenommenen Grundsätzen.

Noch ein Wort von dem Vortrage in diesen kleinen Schriften. Ich bekenne es, daß sich zu blos speculativen Untersuchungen kein Vortrag besser schickt, als der strenge systematische. Ich traute mir aber das Vermögen oder die Fertigkeit nicht zu, meine Gedanken beständig an eine so strenge Ordnung zu binden.

Bei der gegenwärtigen zweiten Auflage haben abermals verschiedene Veränderungen unentbehrlich geschienen. Die Anmerkungen zu den Briefen über die Empfindungen haben einen beträchtlichen Zuwachs erhalten, in welchem einige Einwürfe wider die in den Briefen geäußerten Gedanken vom Selbstmorde beantwortet werden. Insbesondere fand sich in der vortrefflichen Preisschrift des Herrn Hofprediger Kochius ein philosophischer Gedanke für die Möglichkeit des Wunsches vernichtet zu werden, der geprüft zu werden verdiente. Das dritte Gespräch, von der besten Welt, und der Schöpfung in der Zeit, hat völlig umgearbeitet werden müssen. — In der ersten Abhandlung des zweiten Theils ist die Lehre von vermischten Empfindungen weiter ausgeführt, besser in's Licht gesetzt, und auf viele besondere Fälle und Erscheinungen aus dem gemeinen Leben angewendet worden. Einige Gründe von den Grenzen der ästhetischen Täuschung, die bei dieser Gelegenheit vorkommen, können in der Theorie der schönen Künste und Wissenschaften von nicht geringem Nutzen seyn. Man scheint noch nicht untersucht zu haben, wie weit der Künstler seine Illusion treiben könne; da es doch offenbar Grenzen geben muß, wo sie aufhört angenehm zu sein, wo die Nachahmung, wie man zu sagen pflegt, gar zu natürlich wird. Ich schmeichle mir, einige Gründe angegeben zu haben, wodurch diese Grenzen, zum Gebrauche der Kunst, mit einiger Richtigkeit bestimmt werden können.

Die mehrsten Veränderungen und Zusätze hat die Abhandlung vom Erhabenen und Naiven erhalten. Ich zeige zuvörderst den Unterschied zwischen dem Erhabenen, Großen und Starken,

betrachte die Wirkungen derselben, die dem Schauervollen und Schrecklichen nahe kommen, und sich also in so weit einander verwandt sind. Hierdurch läßt sich begreifen, warum das Erhabene mehrentheils vom Schrecklichen begleitet und unterstützt zu werden pflegt. — Die Erklärung des Naiven, die nur auf den Ausdruck in den schönen Wissenschaften zu passen schien, ist auch auf das Naive in dem Charakter, so wie auf das Naive in der Kunst angewendet, und zuletzt die Wirkung des Naiven etwas umständlicher beschrieben worden. Verschiedene Anmerkungen, so wie einige gutgewählte Beispiele, habe ich dem holländischen Uebersetzer dieser kleinen Schrift zu danken. Die Uebersetzung ist im Jahre 1769, auf Kosten des Herausgebers, und ohne dessen Benennung herausgekommen. Wie ich aber aus einem Privatschreiben ersehe, das ich vor einigen Tagen von demselben zu erhalten das Vergnügen gehabt, so ist es der Herr van Goens, Professor der Geschichte und der schönen Wissenschaften zu Utrecht, der sich die Mühe gegeben, diese Abhandlung in's Holländische zu übersetzen und durch Zusätze und Anmerkungen seinen Landsleuten angenehm zu machen.

Ich bin nicht ungeneigt, zu dieser Sammlung philosophischer Schriften noch einige Theile hinzuzuthun, wenn der Beifall des Publikums mich aufmuntert meine Nebenstunden mehr dem mühsamen Ausarbeiten, als dem wollüstigen Lesen und Denken zu widmen.

Ueber die

Empfindungen.

Vorbericht.

Theokles, ein englischer Weltweiser, und Namenserbe jenes liebenswürdigen Schwärmers, der uns durch die Sittenlehrer des Grafen von Shaftesbury bekannt ist, hatte seine Heimat vor einiger Zeit verlassen. Die verführerische Einbildungskraft, mit dem französischen Leichtsinne vermengt, welche von vielen seiner Landsleute für Metaphysik verkauft wird, war seiner Neigung zur Gründlichkeit so sehr zuwider, daß er sich entschloß, seinem Vaterlande, seiner Ruhe und der Umarmung seiner Freunde zu entsagen, um ein Volk zu suchen, das richtig denken würdiger schätzt, als frei denken. Deutschland schien ihm dieses Volk zu versprechen. Er las die unsterblichen Schriften, mit welchen unsere Landsleute in dem letzten Jahrhunderte die gelehrte Welt bereichert haben; und man sagt, daß die Trockenheit, und das Phlegma selbst, das ihnen von einigen tändelhaften Schriftstellern zur Last gelegt wird, eine von den Ursachen gewesen seyn soll, die ihn angetrieben, diese Nation kennen zu lernen. Er zog von Schule zu Schule, und unter der Gestalt eines neugierigen Reisenden hatte er das Vergnügen, allen Versammlungen gelehrter Gesellschaften unbekannt beizuwohnen. Er soll aber über die galante und flüchtige Art unserer jetzigen Weltweisen nicht wenig erstaunt seyn, und seinen Freunden in England geschrieben haben, daß er sich in seiner Hoffnung betrogen fände, daß die philosophischen Stutzer auch in Deutschland überhand genommen hätten, und daß nur hier und da noch einige rechtschaffene Weltweise, gleichsam im Verborgenen lebten, die sich kaum unterstünden, ihre Häupter zu erheben, und vielleicht auch endlich dem Strome würden nachgeben müssen.

Während seines Aufenthalts zu . . . hat er mit einigen jungen Edelleuten allda Freundschaft geschlossen, die völlig nach seinem Geschmacke waren. Unter diesen ist er einem Jünglinge aus dem Hause . . ., der in der Folge unter dem Namen Euphranor vorkommen wird, am meisten zugethan, und aus Liebe zu demselben hält er sich seit einiger Zeit in einem kleinen Orte an der S . . . auf. Der Jüngling besucht öfters Theokles einsamen Aufenthalt, wo sie in zufriedener Stille ihre Stunden der Freundschaft und der Betrachtung weihen; und wenn der Jüngling genöthigt ist, sich von seinem Freunde zu trennen, so setzen sie ihre Unterredungen in Briefen fort.

Folgende, die sie über die Natur des Vergnügens gewechselt haben, sind mir durch einen Zufall in die Hände gerathen, und ich konnte mich nicht enthalten, die kleine Verrätherei zu begehen, sie der Welt bekannt zu machen.

Der Herausgeber.

Erſter Brief.

Euphranor an Theokles.

Allzuſorgfältige Zergliederung der Schönheit ſtört das Vergnügen. Ihr Streit mit der überraſchenden Empfindung. Wird beſtätigt durch das Beiſpiel der Verliebten, der Virtuoſen und der Freunde.

Schon den vierten Abend bringe ich ohne Theokles Umarmung zu, und die Erinnerung jenes unausſprechlichen Vergnügens, das ich in Deiner Geſellſchaft genoſſen, verwandelt meine geſchäftigſten Stunden in Langeweile. Ich bin hier ſo müßig nicht, als Du etwa glaubſt. Die meiſten Stunden des Tages raubt mir die Nothwendigkeit. Ich nenne jedes Geſchäft Nothwendigkeit, wenn es mit unſrer Neigung ſtreitet. Auch das lärmende Vergnügen, das Gewühl bei Hofe, dahin mich mein Stand verbannet, verdient mir dieſen Namen. Wahr iſt's, ich verehre die Vorrechte meines jugendlichen Alters, ich bin der Freuden Liebling; aber nur der ſtillen Freuden, die ich in dem kleinen Bezirke meiner Freunde genieße. Jenes prächtige Gebäude, jene vergüldete Geſellſchaft ſcheint mir wüſter, als Theokles Einſamkeit. Jetzt bin ich des beſchwerlichen Getümmels los; jetzt kann ich mich frei in die Arme der Muße und der Betrachtung werfen. Wie glücklich, wenn ich mich auch in die Arme meines Freundes werfen könnte! Und wie untröſtlich, wenn Theokles nicht die Sehnſucht nach ſeinem Umgange durch freundſchaftliche Briefe linderte!

Erſt geſtern erhielt ich ein Schreiben von Dir, deſſen Inhalt mir heute Stoff zum Nachdenken geben ſoll. Wie oft habe ich es entfaltet, geleſen, und wieder zuſammengeſchlagen! Dieſer wichtige Brief verdient meine ganze Aufmerkſamkeit; denn ſein

Inhalt verspricht einen Einfluß in Dein ganzes Leben. Du rühmst Dich, die Begriffe von der Natur des Vergnügens entwickelt zu haben, und es freut Dich, daß es Dir gelungen, in die Tiefen der Empfindungen einen spähenden Blick zu thun. Nicht, daß Du durch Deine Entdeckungen Ruhm erhaschen wolltest; nein! Dich ergötzt vielmehr die Hoffnung, durch diese Einsicht Meister von Deinen Empfindungen zu werden und sie an dem Wagen der Vernunft zu fesseln. Je vertrauter ich mit der Natur des Vergnügens werde, sprichst Du, desto weniger sollen mich die Larven täuschen, die wahren Irrwische, die das menschliche Geschlecht aus einem Sumpf in den andern führen, und dann seiner Einfalt spotten. — Du ladest mich zu gleichen Betrachtungen ein, und versprichst, mir Deine Gedanken zu eröffnen, sobald ich mich durch eigenes Nachsinnen dazu vorbereitet haben würde. Theuerster Freund! hast Du auch überlegt, mit welcher Gefahr Deine Unternehmung verknüpft ist? Es hat Weltweise gegeben, die die Vernunft die Störerinn unsers Vergnügens genannt haben. Ich halte sie keineswegs dafür; allein alsdann wird sie es gewiß, wenn sie der Entstehung des Vergnügens nachgrübelt. Unsere Glückseligkeit hängt von dem Genusse ab, und der Genuß von der schnellen Empfindung, mit der jede Schönheit unsere Sinne überrascht. Unglücklich sind diejenigen, welche die Vernunft wider den Anfall einer solchen Ueberraschung abgehärtet hat. Die Lust verschwindet, wenn wir unsere Empfindung allzu sorgfältig aufzuklären suchen.

Unzählige Beispiele bieten sich mir an, die diese Wahrheit bestätigen. Wenn Du bei dem Erblicken einer Schönen in Entzückung geräthst, so vereinigen sich unzählige Reizungen zu Deiner Niederlage. Der harmonische Bau ihrer Glieder, ihre blendende Gesichtsfarbe, ihre feurigen Augen und ihre beredten Züge stimmen in einer angenehmen Verwirrung überein, und bemeistern sich Deiner Seele. Danke es dieser Verwirrung, daß sie Dir nicht Zeit läßt, sie zu entwickeln. Hüte Dich, anstatt feuriger Augen, die Beschaffenheit der Säfte im Auge, und anstatt reizender Mienen eine leichte Bewegung der Gesichtsmuskeln zu gedenken. Den Augenblick würde Dein Vergnügen sterben, und Du hättest, anstatt einer süßen Wollust, eine Menge trockener Wahrheiten.

Die, welche die Schriften der unsterblichen Alten nur deswegen lesen, um sie zu zergliedern und rhetorische Figuren, so

wie ein Insektenkenner die getrockneten Gerippe der Würmer, zu sammeln, sind zu bedauern. Sie suchen und finden die Regeln der Wohlredenheit, sie werden Gesetzgeber in den schönen Wissenschaften; aber sie empfinden die Schönheiten nicht mehr, die sie uns anpreisen. Ihr Gefühl verwandelt sich in einen logischen Schluß.

Auch die Freundschaft, diese Mutter des erhabensten Vergnügens, läuft Gefahr, wenn man einzeln die Vorzüge, die den Werth eines Freundes ausmachen, allzu genau erwägt. Die Empfindung vermischt die Seelen der Freunde in ein einziges Ich, und die Ueberlegung zertheilet sie wieder in Ich und Du. Die liebreiche Empfindung verhüllt die schwache Seite eines Freundes, und die Ueberlegung macht sie sichtbar. Und wenn auch seine Vorzüge auf der Schale der Vernunft ein Uebergewicht haben, so verlischt doch das Feuer, und die Liebe weicht in vernünftige Hochachtung zurück. — Ich zittere, wenn ich hieran gedenke. Wie? liebster Freund! wenn Du trotz meiner Gründe auf Deinem Vorsatze beharrst, wenn Du durchaus nicht fühlen willst, ohne zu denken, so drohet mir die Gefahr, in Dir einen lauen Freund zu umarmen. Nein, Theokles! Wenn Du meine Ruhe liebst (und Du liebst sie gewiß), so entreiße mich diesen quälenden Sorgen. Entsage Deinen Grübeleien, oder verspare sie für das frostige Alter, das keine Empfindungen kennt. Ich bitte Dich, ich beschwöre Dich darum.

Zweiter Brief.

Euphranor an Theokles.

Das dunkle Gefühl befördert unsere Glückseligkeit. Der Affect verschwindet, wenn alle Begriffe deutlich werden. Wie weit sich die Vernunft in unsere Ergötzlichkeiten mischen soll. System einer jugendlichen Sittenlehre.

Mein voriges Schreiben ist noch unbeantwortet. Theokles überläßt mich der Unruhe, in die mich sein letzter Brief gesetzt hat. Was soll ich hiervon denken? Ist meine trautige Ahndung eingetroffen? oder hast Du die Art der spröden Dirnen,

die sich ein boshaftes Vergnügen machen, ihren Liebhaber mit eifersüchtigen Gedanken zu quälen? Doch vielleicht keines von beiden. Vielleicht daß Du Dir Zeit lassen willst, meine Gründe zu prüfen, um sie entweder anzunehmen oder zu widerlegen. Ist dieses, so gebe ich Dir hier mehrere Gründe zu bedenken, ehe Du entscheidest.

Wir würden unglücklich seyn, wenn sich alle unsere Empfindungen auf einmal zu reinen und deutlichen Vorstellungen aufheiterten. Die Schönheit beruhet, nach dem Ausspruch aller Weltweisen, in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit; Lust und Freude, ja die stille Zufriedenheit selbst, werden in dem Körper von einer süßen Wallung des Geblüts und von verschiedenen angenehmen Bewegungen in den Gliedmaßen begleitet, ohne welche sie uns fast gleichgültig seyn würden. Diese holde Bewegung ist eine Tochter des Affects, und der Affect ist nothwendig mit einer unentwickelten Vorstellung verknüpft. So unzertrennlich ist die dunkle Vorstellung von unserer Glückseligkeit.

Wenn wir den Sturm einer unangenehmen Leidenschaft besänftigen wollen, so befiehlt uns die Vernunft, über die Ursachen unseres Mißvergnügens nachzudenken und die Begriffe aufzuklären. Nur diese finstern Wolken sind es, aus denen das Ungewitter entsteht; und sobald es in unserer Seele heiter wird, so verschwindet das Toben der Leidenschaft. Hat es aber mit den angenehmen Empfindungen eine andere Beschaffenheit? O nein! Sie haben eben dasselbe Schicksal: wir fühlen nicht mehr, sobald wir denken. Der Affect verschwindet, sobald die Begriffe aufgeklärt werden.

Die ihr für eure Glückseligkeit besorgt seid, lasset euch von der Vernunft den Gegenstand eures Vergnügens auslesen. Ohne sie könntet ihr blindlings wählen, oder euch in eurer Wahl betrügen. Trauet den Reizen nicht, die sie verwirft. Umarmet diese nur, die sie gut heißt; ja laßt sie eurem Genusse Maaß und Ziel vorschreiben, und hütet euch, dieses Ziel zu überschreiten. Wenn sie aber die Braut zugeführt hat, so muß sie bescheiden zurückweichen, um euch nicht, durch unbesonnenen Vorwitz, in dem Genusse zu stören.

Der gütige Schöpfer hat nicht umsonst mit diesem dunkeln Gefühl einen Reiz verbunden, nicht umsonst in jede Schönheit die Fähigkeit gelegt, dieses Gefühl zu beleben. Die Vernunft allein kann kein Wesen beglücken, das nicht lauter Vernunft ist. Wir sollen fühlen, genießen und glücklich seyn.

Liebſter Theokles! dieſes iſt das Syſtem meiner jugendlichen Sittenlehre, die Richtſchnur meines Wandels. Die Natur hat Deine männlichen Jahre noch mit einem zarten Gefühle geſegnet. Strenge Deine Kräfte an, es empfindlicher zu machen. Es iſt die Quelle Deiner Glückſeligkeit. Mache, wenn Du kannſt, die Empfindung der Schönheit lebhafter, aber hüte Dich, ſie in trockene Wahrheiten zu verwandeln. Welcher Unterſchied zwiſchen dieſen beiden Ausſprüchen: dieſer Gegenſtand iſt ſchön; dieſer Gegenſtand iſt wahr!

Dritter Brief.

Theokles an Euphranor.

Warum ſich weder völlig deutliche, noch völlig dunkle Begriffe mit dem Gefühle der Schönheit vertragen. Klarheit der Vorſtellung befördert das Vergnügen. Nützliche Vorbereitungen zu dem Genuſſe eines Vergnügens. Erklärung einer Stelle in Ariſtoteles Dichtkunſt. Betrachtungen des Weltgebäudes aus zwei verſchiedenen Geſichtspunkten.

Nicht aus jungfräulichem Uebermuthe habe ich Dich Deinen eiferſüchtigen Sorgen überlaſſen. Nein! edler Jüngling! nenne es eine Ahndung, die Deine unzeitige Furcht verdient hatte. Wenn ich allen Unwillen über Dein mißtrauiſches Betragen ablegen wollte, ſo mußte ich unverzüglich dieſe Art von Rache von Dir nehmen. Nunmehr hat mich die Genugthuung, die ich mir ſelbſt verſchafft, zufrieden geſtellt; und ich bin im Stande, Deine Gründe mit kaltem Blute zu widerlegen.

Die Wahrheit ſtehet feſt: kein deutlicher, auch kein völlig dunkler Begriff verträgt ſich mit dem Gefühle der Schönheit; — jener, weil unſere eingeſchränkte Seele keine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu faſſen vermag; ſie muß, wenn ſie deutlich denken will, ihre Aufmerkſamkeit von dem Ganzen abziehen und einen Theil des Gegenſtandes nach dem andern überdenken; — dieſer hingegen, weil die Mannigfaltigkeit des Gegenſtandes in ſeine Dunkelheit gleichſam verhüllt und unſerer Wahrnehmung entzogen wird. Zwiſchen den Grenzen der Klarheit müſſen alſo alle Begriffe der Schönheit eingeſchloſſen ſeyn, wenn wir ohne

mühsames Ueberdenken eine Mannigfaltigkeit wahrnehmen sollen. Ja noch mehr; je ausgebreitet klarer die Vorstellung des schönen Gegenstandes, desto feuriger das Vergnügen, das daraus entspringt. Eine ausgebreitete klarere Vorstellung enthält eine reichere Mannigfaltigkeit, mehrere Verhältnisse des Mannigfaltigen gegen einander. Lauter Quellen der Lust!

Höre nun, edler Jüngling! wie ich mich zu dem Genusse eines Vergnügens vorbereite. Ich betrachte den Gegenstand des Vergnügens, ich überdenke alle seine Theile, und bestrebe mich, sie deutlich zu fassen. Alsdann richte ich meine Achtsamkeit auf ihre allgemeine Beziehung; ich schwinge mich von den Theilen zum Ganzen. Die besonderen deutlichen Begriffe weichen gleichsam wie in Schatten zurück. Sie wirken alle auf mich, aber sie wirken in einem solchen Ebenmaße und Verhältnisse gegen einander, daß nur das Ganze aus ihnen hervorstrahlt; und mein Ueberdenken hat mir die Mannigfaltigkeit nicht zerstreut, nur faßlicher gemacht.

Der weise Stagirit eignet einer jeden Schönheit bestimmte Grenzen der Größe zu, und behauptet, daß sie diesen Namen nicht mehr verdiene, wenn sie die Grenzen entweder überschreitet oder nicht erreicht. Seine Ausleger haben hierin unsägliche Schwierigkeiten gefunden. Die ganze Welt, schlossen sie, muß nach diesem Grundsatze aufhören schön zu seyn; und wer will dieses behaupten?

Allein dieses unermeßliche All ist für uns kein sichtbar schöner Gegenstand. Nichts verdient diesen Namen, das nicht auf einmal klar in unsere Sinne fällt. Zwar hat das Unermeßliche, dessen Grenzen zu erreichen unsere beflügelte Einbildungskraft ermüdet, seinen besondern Reiz, der das Vergnügen der abgemessenen Schönheit öfters übertrifft; allein schön im eigentlichen Verstande können wir das Weltgebäude nur alsdann nennen, wenn die Einbildungskraft seine Haupttheile in einem so vortrefflichen Ebenmaaße ordnet, wie Vernunft und Wahrnehmung lehren, daß sie außer uns geordnet sind. Geschieht dieses, so nimmt man nur die allgemeinen Verhältnisse der Welttheile zum Ganzen wahr; die Größe, die für die Sinne unermeßlich ist, verjüngt sich in der Einbildung, und tritt in die Schranken der Schönheit zurück, die unsern Kräften angemessen sind.

Die Einbildungskraft kann den kleinsten und den größten Gegenstand zwischen die gehörigen Grenzen einschränken, indem

sie die Theile so lange erweitert oder zusammenzieht, bis wir die erforderliche Mannigfaltigkeit auf einmal fassen können. Ein Thier von einigen Stadien groß, eine Milbe, die dem scharfsichtigsten Auge unmerklich ist, können in der Einbildung zu schönen Gegenständen werden; und wie oft hat ihr organischer Bau den Naturliebenden ergötzt! Nur den Namen einer sichtbaren Schönheit hat ihnen Aristoteles abgesprochen, weil unser kurzsichtiges Auge die mannigfaltigen Gliedmaßen des ungeheuren Thieres nicht auf einmal, der allzu kleinen Milbe aber gar nicht fassen kann. Für dramatische Dichter ist diese Wahrheit ungemein wichtig.

Dem Weltweisen bleibt also die Betrachtung des Weltgebäudes eine unversiegende Quelle des Vergnügens. Sie versüßt seine einsamen Stunden, sie erfüllt seine Seele mit den erhabensten Empfindungen, entzieht seine Gedanken dem Staube der Erde, und nähert sie dem Throne der Gottheit. Ehre, Wollust und Reichthümer, die er vielleicht über seine Betrachtungen entbehren muß, sind ihm jetzt Staub, den er mit Füßen tritt; und zur Verfolgung, die mit gezücktem Schwerte hinter ihm stehet, spricht er mit archimedischer Zerstreuung: Verwirre mir nur diese Zirkel nicht! — Aber wie muß er sich zu dieser Fülle des Vergnügens vorbereiten? Wohlan, theurer Jüngling! hier ist der Weg zum wahren Vergnügen! Mache die Anwendung meiner Lehre auf die Schönheit der allgemeinen Natur. Sie ist das würdigste Beispiel, das eine Lehre befestigen kann. Lerne daraus, wie zuträglich es der Empfindung des Ganzen sei, wenn wir alle seine Theile vorher bis zur Deutlichkeit überdacht haben.

Mache die Anwendung! sage ich. Wenn Du von der wundervollen Einrichtung aller Weltkörper nicht wüßtest, wenn es Dir unbekannt wäre, daß eine unermeßliche Kette von Wesen jeden Planeten bewohnt; unbekannt, daß sich aus der Mitte eines jeden Weltgebäudes ein milder Strom von Licht und Leben nach allen Seiten ausbreitet; wenn Du von allen diesen wichten Wahrheiten nichts wüßtest, sage ich, und Du würdest jetzt nur die allgemeine Verbindung der Weltkörper, ihre Lagen, Größen und Entfernungen, nur das Gerippe gleichsam des kopernikanischen Weltbaues gewahr; so würde diese Erkenntniß Dich zwar vergnügen, aber nicht Deine ganze Seele anfüllen. Die Armuth an Mannigfaltigkeit würde, in dem Begriffe vom Ganzen, erstaunliche Lücken hinter sich lassen; und die Harmonie, die Dich er-

götzen soll, auf wenige Gesetze der Natur hinauslaufen, nach welchen die Weltkörper in ihren Kreisen herumgeführt werden. Nunmehr rufe alles, was Dir von den einzelnen Theilen der Welt bekannt ist, in Dein Gedächtniß zurück. Betrachte den leblosen Stein, dessen ganze Natur Gewicht und Farbe zu seyn scheint, und die Pflanze, in deren Bau Ordnung und Absicht zu erkennen ist; den Wurm, dessen Welt ein einziges Blatt ist, und den Menschen, den die ganze Erde in allzu enge Räume einschließt; kurz! überdenke alles, was die bloßen Augen, die Fernglaser, Vernunft und Sinne von der Welt bekannt gemacht haben. Erwäge die Gründe, wodurch die Muthmaßung von der ähnlichen Beschaffenheit aller Weltkörper mehr als wahrscheinlich wird, die uns veranlassen, unser Weltsystem in Myriaden von Fixsternen, und unsere Wohnungen hienieden in unzählige Kugeln, die sich um jene in lichten Wirbeln drehen, vervielfältigt zu sehen; steige die Kette allgemach hinauf, die alle Wesen an dem Throne der Gottheit befestigt; alsdann schwinge Dich mit kühnem Fluge bis auf das allgemeine Verhältniß aller dieser Theile, zu dem unermeßlichen Ganzen. Welche himmlische Wollust wird Dich auf einmal überraschen! Kaum wirst Du Dich in der betäubenden Entzückung fassen können. Woher dieser unendliche Unterschied? Was hat Dein Gefühl geadelt, und Deinem Vergnügen diesen überschwänglichen Zuwachs verliehen? Gestehe es! Ist es nicht die deutliche Wahrnehmung aller Theile, die in dem letztern Falle vor der Empfindung des Ganzen hergegangen ist? Hat das Ueberdenken der Theile die Lust gestört, die aus der Wahrnehmung des Ganzen entspringt? O nein! Es hat Dich vielmehr dazu vorbereitet; Du hast dem Vergnügen, das aus der Schönheit des Ganzen entspringt, die gehörige Fülle gegeben, indem Du eine größere Mannigfaltigkeit an's Licht gebracht, die einhellig an seiner Bestimmung Theil nimmt.

Vierter Brief.

Theokles an Euphranor.

In dem Augenblicke des Genusses verdunkeln sich alle einzelnen Begriffe. Anwendung auf die Dichter, auf die Tonkünstler. Der Grund zum Vergnügen muß in der positiven Kraft unserer Seele gesucht werden. Nicht aber in ihrer Einschränkung. Eines Neuern Gedanken von der Entstehung des Vergnügens. Einwurf dawider.

Mein Wahlspruch ist: wähle, empfinde, überdenke und genieße. Wähle: unter den Gegenständen, die Dich umgeben, erlies Dir solche, die Deiner Wohlfahrt zuträglich sind. Empfinde sie: versorge Dich mit anschauenden Begriffen und Urtheilen von ihrer Beschaffenheit. Ueberdenke: stelle Dir alle einzelnen Theile deutlich vor, und erwäge ihre Verhältnisse und Beziehungen gegen einander und auf das Ganze. Alsdann genieße: richte Deine Aufmerksamkeit auf den Gegenstand selbst. Hüte Dich, in diesem Augenblicke an die Beschaffenheit einzelner Theile zu gedenken. Laß die Fähigkeiten Deiner Seele walten. Durch das Anschauen des Ganzen werden die Theile ihre hellen Farben verlieren, sie werden aber Spuren hinter sich lassen, die den Begriff des Ganzen aufklären, und dem Vergnügen, das daraus entsteht, eine größere Lebhaftigkeit verschaffen.

Aber deutlich muß kein besonderer Begriff in dem Augenblicke des Genusses bleiben wollen, so lange wir uns noch mit dem Irdischen schleppen, so lange unsere Seele noch zu eingeschränkt ist, eine Mannigfaltigkeit auf einmal deutlich zu fassen. Hätten die Dichter dieses durchgehends bedacht, so würden wir weniger Epopeen haben, die den strengsten Regeln Genüge leisten und dennoch den Zweck, zu gefallen, so sehr verfehlen. Eine Bemerkung, wodurch viele das Ansehen der Regeln haben wankend machen wollen, aber mit Unrecht. Die Regeln sind Vorbereitungen, wodurch der Dichter sich und seinen zu bearbeitenden Gegenstand in die Verfassung setzen soll, die Schönheiten in ihrem vortheilhaftesten Licht zu zeigen. Als Vorbereitungen können sie dem Virtuosen ersprießliche Dienste leisten, aber in der Hitze der Ausarbeitung müssen sie ihn nicht stören. Sobald er zum Werke

schreitet, muß der Vorwurf, und nichts als der Vorwurf, die herrschende Idee in seiner Seele seyn. Er hüte sich in diesem Augenblicke seine Regeln allzu deutlich vor Augen zu haben. Sie sollen die Einbildungskraft nicht im Zügel halten, sondern ihr nur von ferne den Weg zeigen, und nachrufen, wenn sie in Gefahr ist, sich zu verlieren. Alsdann können sie das geringere Genie dem größern an die Seite setzen, und den Dichter das lehren, was sein Geist vielleicht zu klein war zu erfinden.

Auch die Tonkünstler könnten einer schimpflichen Erniedrigung überhoben seyn, wenn sie diese wichtige Anmerkung nie aus den Augen lassen wollten. Es ist bekannt, daß sie, was die Annehmlichkeit ihrer Melodien betrifft, einen größern Werth auf das Urtheil eines bloß geübten Ohres, als auf das Urtheil eines Meisters in der Tonkunst, setzen. Die letztern wollen ihre Erfahrenheit in der Kunst niemals verleugnen. Sie merken auf nichts, als auf die Regelmäßigkeit einer Melodie; sie lauern auf glückliche Verbindung zwischen den allerwidersinnigsten Uebellauten, und die sanft rührenden Schönheiten schleichen unbemerkt vor ihren Ohren vorüber.

Kann aber aus diesem allen die Folge gezogen werden, daß das dunkle Gefühl die Mutter aller fröhlichen Empfindungen sei? Nein! wäre dieses, so hätte die Vorsehung ihre Güter allzu ungerecht ausgetheilt. Wesen von höherer Art würde sie zu bittern Klagen berechtigt haben: „Du hast uns mit deinem Fluche beladen, indem du uns aufgeklärte Geister verliehen hast. Wir begreifen alles deutlicher, als die Wesen, die unter uns sind; elendes Vorrecht, das uns die Wege zur Lust verschließt! Es fehlt uns an dunkeln Empfindungen, an der Quelle des Vergnügens, mit welcher die untern Wesen reichlich versehen sind."

Oder wollen wir die Ordnung umstürzen? Sollen Wesen, die am meisten an den Sinnen kleben, die obersten Stufen der Schöpfung besteigen, Engel niedriger als Menschen, sollen Menschen niedriger als vernunftlose Thiere stehen? O nein! Nur unsere Schwachheit macht die dunkle Empfindung zu einem nothwendigen Gefährten der Fröhlichkeit, weil in der menschlichen Seele Deutlichkeit und Reichthum der Begriffe neben einander nicht Raum genug finden. Aber in soweit es ein dunkles Gefühl ist, führt es nichts annehmliches bei sich. Und Wesen, die eine größere Mannigfaltigkeit deutlich fassen können, sind desto

glückseliger, weil die Gegenstände mit mächtigem Reize in sie wirken können.

Ich habe gesagt, man würde gegen die Vorsehung ungerecht sein, wenn man den wesentlichen Grund alles Vergnügens in der dunkeln Empfindung suchen wollte; und ich hätte meinen Satz näher bestimmen können. Die reine Seelenlust, als eine Bestimmung des Geistes betrachtet, und abgesondert von ihrer fleischlichen Begleiterinn, von der sinnlichen Wollust, muß in den positiven Kräften unserer Seele und nicht in ihrem Unvermögen, nicht in der Einschränkung dieser ursprünglichen Kräfte gegründet sein.

Ja noch mehr. Die Neigung zur Vollkommenheit muß allen denkenden Wesen ursprünglich, und Gott selbst in dem allerhöchsten Grade zukommen. Hierwider hat sich ein neuer Weltweiser vergangen, dessen Gedanken gleichwohl unsere Aufmerksamkeit verdienen. Die Schwierigkeit, die er aufzulösen sich vorgenommen, ist diese. Wir lernen aus der Erfahrung, daß die Seele die Vorstellung einer Vollkommenheit lieber haben, als nicht haben; und die Vorstellung einer Unvollkommenheit lieber nicht haben, als haben wolle. Woher dieses? In welcher wesentlichen Bestimmung unserer Seele ist diese Eigenschaft gegründet [2])? Diesen Knoten bemühet sich unser Schriftsteller, folgendergestalt ohngefähr aufzulösen. „Da das Wesen unserer Seele", sagt er, „in einer Kraft besteht sich die Welt vorzustellen, so muß sie sich beständig bestreben, Begriffe hervorzubringen. Sie muß sich also nach Gegenständen sehnen, die ihr eine Menge von Begriffen darbieten, und daran muß sie Gefallen finden.

„Diese Begriffe müssen ihr nicht allzu verwickelt scheinen; sonst verzweifelt sie an ihrer Fähigkeit, sie jemals fassen zu können. Ein Gegenstand, der ihr also zu versprechen scheint, sie würde die Menge Vorstellungen, die sie in ihm antrifft, mit geringerer Mühe entwickeln können, muß sie ungemein an sich ziehen.

„Dieses thut die Vollkommenheit. In ihr trifft man eine Mannigfaltigkeit an, die übereinstimmend ist, die sich auf eine Einheit bezieht. Die Mannigfaltigkeit verspricht der Seele Beschäftigung. Sie findet eine Menge Vorstellungen, die das Bedürfniß ihrer ursprünglichen Kraft eine Zeit lang werden unterhalten können. Allein die Einheit im Mannigfaltigen verspricht ihr auch Leichtigkeit in der Beschäftigung. Sie wird alle man-

nigfaltige Begriffe gleichsam aus einem einzigen Gesichtspunkte übersehen können; es wird ihr keine sonderliche Mühe kosten, sie alle zu begreifen. Daher muß die Seele sich nach einem vollkommenen Gegenstande sehnen und an seiner Vorstellung Gefallen finden." So weit der Schriftsteller.

Wenn diese Erklärungsart richtig wäre, so müßte es uns zur Schwachheit gereichen, daß wir die Einheit im Mannigfaltigen lieben. Denn wenn uns die bloße Mannigfaltigkeit nicht allzusehr ermüdete, wenn wir keiner Erleichterung in unserer Beschäftigung bedürften, so würde uns das bloß Mannigfaltige mehr Lust gewähren, als wenn es von der Einheit eingeschränkt wird. Allein warum zieht der weise Schöpfer, den der Gedanke aller möglichen Welten auf einmal nicht ermüden kann, das Vollkommene dem bloß Mannigfaltigen vor?

Fünfter Brief.

Theokles an Euphranor.

Schönheit setzt Einheit im Mannigfaltigen voraus. Das Vergnügen, das daraus entsteht, beruht auf der Einschränkung unsrer Seelenkräfte; findet bei Gott nicht statt. Vollkommenheit erfordert keine Einheit, sondern Uebereinstimmung des Mannigfaltigen. Das Vergnügen, das daraus entsteht, gründet sich auf die positive Kraft unserer Seele; kömmt Gott im höchsten Grade zu.

Du antwortest nicht, theuerster Jüngling! Wohl! ich nehme das Stillschweigen für ein Zeichen Deines Beifalls an, und fahre in meinen Betrachtungen fort. Bisher haben wir alle Gegenstände des Vergnügens unter der Gestalt der Schönheit betrachtet. Die Jugend ist gewohnt, alle ihre Lust der Schönheit zuzuschreiben. Allein nunmehr ist es Zeit, die Grenzen der Vollkommenheit und der Schönheit zu trennen und beide in ihrer wahren Gestalt zu zeigen. Hier sind die Klippen, daran der Weltweise gescheitert, den ich in meinem vorigen Schreiben widerlegt habe. Er hat das auf die Vollkommenheit ziehen wollen, was nur von der Schönheit gilt.

Der Unterschied ist handgreiflich, Euphrantor! Die Gleichheit, das Einerlei im Mannigfaltigen ist ein Eigenthum der schönen Gegenstände. Sie müssen eine Ordnung oder sonst eine Vollkommenheit darbieten, die in die Sinne fällt, und zwar ohne Mühe in die Sinne fällt. Wenn wir eine Schönheit fühlen wollen, so wünscht unsre Seele mit Gemächlichkeit zu genießen. Die Sinne sollen begeistert sein, und von ihnen soll sich die Lust auf die müßige Vernunft ausbreiten.

Der Entwurf eines Gebäudes ist schön, wenn das Ebenmaaß in den Abtheilungen und ihre Abwechslungen leicht zu fassen sind; und der gothische Geschmack ist unter andern Ursachen auch deswegen verwerflich, weil er die Mannigfaltigkeit in einer allzu verwickelten Ordnung anbringt.

Ein allzu sehr durch einander geschlungener Tanz mißfällt, weil wir die verschiedenen Züge und Linien, die auf dem Boden gezeichnet werden, nicht ohne Mühe aus einander wickeln können. Auch die Töne sind nur alsdann wohlklingend, wenn die Bebungen in der Luft ein leichtes Verhältniß mit einander haben.

Was folgt hieraus? Daß das Vergnügen an der sinnlichen Schönheit, an der Einheit im Mannigfaltigen, bloß unserm Unvermögen zuzuschreiben sei. Wir ermüden, wenn unsre Sinne eine allzu verwickelte Ordnung aus einander setzen sollen. Wesen, die mit schärfern Sinnen begabt sind, müssen in unsern Schönheiten ein ekelhaftes Einerlei finden; und was uns ermüdet, kann ihnen Lust gewähren. Er, der alles Mögliche mit einmal übersieht, muß die Einheit im Mannigfaltigen durchaus verwerfen. — Verwerfen? Und so hat der Schöpfer keinen Gefallen an dem Schönen? So ziehe er es nicht einmal dem Häßlichen vor? Ich behaupte: nein; und die Natur, das Werk seiner Hände, soll mir Zeugniß geben. Nur die äußere Gestalt der Dinge hat der Schöpfer mit sinnlicher Schönheit bedeckt. Diese sind bestimmt, in die Sinne anderer Geschöpfe reizend zu wirken. Die Schönheit der menschlichen Bildung, die annehmlichen Farben, die gewundenen Züge, die in seinen Mienen bezaubern, sind nur der äußeren Schale eingeprägt. Sie gehen nicht weiter, als unsre Sinne reichen. Unter der Haut liegen gräßliche Gestalten verborgen. Alle Gefäße sind ohne scheinbare Ordnung in einander verschlungen; die Eingeweide halten einander das Gleichgewicht, aber kein Ebenmaaß, keine sinnlichen Verhältnisse; lauter Mannigfaltigkeit, nirgend Einheit; lauter Beschäftigung, nirgend Leich-

tigkeit in der Beschäftigung. Wie sehr würde der Schöpfer seinen Zweck verfehlt haben, wenn er nichts, als Schönheit gewesen wäre!

Aber nein! Ich komme zu dir, der himmlischen, vortrefflichsten Vollkommenheit! Nicht, wie dich die Sinne fassen, wie dich die Vernunft begreift! Wahrer Endzweck der Schöpfung! Rathgeberinn Gottes! Ich würde deine Göttlichkeit entweihen, wenn ich dir nur Vorzüge für eingeschränkte Wesen einräumen wollte. Nein! auch dem Unendlichen gefallen deine Vortrefflichkeiten. Du gewährest Mannigfaltigkeit, aber kein Einerlei in dem Mannigfaltigen, keine Leichtigkeit in der Beschäftigung. Diese geringern Vorzüge überläßt du deiner sinnlichen Nachahmerinn, der Schönheit, die sich bis zur Schwachheit der Irdischen herunterlassen mag. Du erforderst aber vernünftigen Zusammenhang, Uebereinstimmung, Einhelligkeit. Aus einem gemeinschaftlichen Endzwecke soll sich begreifen lassen, warum das Mannigfaltige so und nicht anders neben einander ist. Du gewährst nicht nur Vorstellungen, sondern auch verknüpfte und in einander gegründete Vorstellungen. Nichts muß überflüssig, nichts mißhellig, nichts mangelhaft in deinen Bestimmungen sein. An diesen Merkmalen erkennt der Weltweise deine Gottheit, Mutter der himmlischen Liebe!

Und er muß sich hüten, diese himmlische Venus nicht mit der irdischen, mit der Schönheit, zu verwechseln[3]). Diese beruht auf der Einschränkung, auf dem Unvermögen; aber das Gefallen an der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen gründet sich auf eine positive Kraft unserer Seele. Wenn es Wesen, die eine Vorstellungskraft haben, natürlich ist, sich nach Vorstellungen zu sehnen, so ist es auch vernünftigen Wesen eigenthümlich, nach solchen Vorstellungen zu streben, die in einander gegründet sind. Zerrüttete Begriffe, Mißhelligkeiten, Widersprüche streiten eben sowohl wider die Natur und das ursprüngliche Bedürfniß aller denkenden Wesen, als der Mangel, der völlige Tod aller Vorstellungen. Hierin liegt der mächtige Reiz, mit welchem die Vollkommenheit alle Geister an sich ziehet; und so weit eine positive Kraft über ihre Einschränkung erhaben ist, so weit ist das Vergnügen der verständlichen Vollkommenheit über das Vergnügen der sinnlichen oder, wie wir Irdischen sie nennen, über das Vergnügen der Schönheit hinweg[4]).

Der Unterschied ist leicht zu begreifen. Wenn Du die

Zwergbäume in Deinem Obstgarten beschaueſt; wenn Du auf die Zweige, die ſich in zirkelrunder Ordnung erheben, und auf die Krone, die in der Mitte ſtolz hervorragt, Acht haſt; ſo haſt Du die ſinnliche Schönheit der Bäume völlig inne; ihr Anblick gefällt Dir und reizt Deine ſinnliche Empfindung. Mit dieſer Schönheit iſt zwar eine Art von Vollkommenheit verbunden; denn aus dem allgemeinen Plane der Schönheit läßt ſich Grund angeben, warum die Zweige eben alſo geordnet ſind. Allein der Zweck dieſer Ordnung iſt, die Sinne durch ein leichtes Verhältniß zu reizen; und die Vollkommenheit ſtützt ſich auf Schönheit.

Nunmehr denke an die wahre Vollkommenheit der Bäume. Erwäge dieſe Blätter, dieſe Zweige, dieſe Knospen hier, jene Blüthen dort; was für ein gemeinſchaftlicher Endzweck verbindet ſie? In welcher Verknüpfung ſtehen ſie mit dem Baume, und durch ihn mit dem Ganzen? Hier wird Deine Seele von Wolluſt trunken, hier erlangſt Du das anſchauende Erkenntniß einer ächten Vollkommenheit; ein Vergnügen, das ſich nicht auf Deine Schwachheit, das ſich auf das vernünftige Beſtreben nach in einander gegründeten Vorſtellungen ſtützt.

Da nun gewiß iſt, daß Gott nichts ohne zureichenden Grund verſtatten kann, ſo hat auch Gott Gefallen an Vorſtellungen, die in einander gegründet ſind; ſo hat auch Gott Gefallen an der Vollkommenheit. Die Natur ſoll nicht aufhören mein Zeuge zu ſein. Die häßlichſten Geſtalten, die die menſchliche Haut bedeckt, die innerſten, die kleinſten Theile der Schöpfung, dahin kein Auge dringt, hören nicht auf vollkommen zu ſein; hören nicht auf, in gegenſeitiger Uebereinſtimmung ſo viel zum allgemeinen Endzwecke beizutragen, als ſie vermögen; hören nicht auf, weder Ueberfluß noch Mangel zu dulden. Alles in der Natur zielet nach einem Zwecke; alles iſt in allem gegründet, alles iſt vollkommen.

Sechster Brief.

Theokles an Euphranor.

Ungegründete Beschuldigungen wider die Vernunft. Wider die metaphysischen Betrachtungen. Unrechtmäßige Herrschaft der Oekonomie über die spekulativische Weltweisheit. Nutzen der letztern wird erhoben. Vergleichung des Vergnügens mit dem Wollen.

Es hat freilich von alten Zeiten her Gelehrte (Weltweise kann ich sie nicht nennen) gegeben, welche die Vernunft für die Störerinn unseres Vergnügens gehalten haben; und eben jetzt scheint sich dieser Geist des Leichtsinns aus Frankreich über alle gesittete Völker zu verbreiten. Allein, die so denken, haben die Vernunft nie gekannt. Ein Werk ihrer verkehrten Einbildungskraft, ein hülfloses Gespenst haben sie mit dem geheiligten Namen der Vernunft eingeweiht. Sie haben diesen eingebildeten Hausgötzen angebetet, und als er ihnen seine Hülfe versagte, nach der Gewohnheit der alten Götzendiener sein Heiligthum niedergerissen und die taube Gottheit mit Schimpf und Verachtung gezüchtigt.

Wer die wahre Vernunft kennt und in ihren Wegen wandelt, kann weder an dem Nutzen, noch an der Fülle des Vergnügens zweifeln, das sich aus ihrer Quelle ergießt. Die einsamen metaphysischen Betrachtungen mögen dem Eigendünkel einiger Gelehrten noch so unfruchtbar, noch so unnütz scheinen; sie können unmöglich die Sprache der Ueberzeugung reden, oder ihr Herz ist eben so verkehrt als ihre Denkungsart.

Ich habe den vermessenen Ausspruch jenes Franzosen*) nie ohne Erstaunen, oder vielmehr nie ohne eine Art von Mitleiden lesen können, der die Beschäftigung eines Reaumur, wenn er ein Mittel erfindet, die Tapeten von Motten zu reinigen, höher schätzt, als die Beschäftigung eines Leibnitz, der dem System der besten Welt nachdenkt, oder eines Bernoulli, der sich in algebraische Rechnungen vertieft. Ist es nichts wichtiges, die entlegensten Größen und Kräfte der Natur auszumessen, unsere Seele

*) Pluche.

zu bessern und unser Dasein gleichsam eine Stufe höher zu setzen? Woran liegt dem Menschen mehr? Wenn sein kindischer Schmuck, wenn seine Teppiche von Würmern zerfressen werden, oder wenn sein Schöpfer unvernünftig handelt, wenn Frevler die Gottheit mit Recht tadeln?

Wäre die Bemühung der sogenannten Goldmacher auch nicht vergebens, erfänden sie auch wirklich das Geheimniß, jedes gemeine Erz in Gold zu veredeln; so würde der Stolz noch immer lächerlich sein, mit welchem sie die Erfindung dieses Geheimnisses den Zweck der Weltweisheit und die würdigste Beschäftigung aller Weisen nennen. Warum erröthen denn die Gelehrten unserer Zeit nicht, einen Wirthschaftskundigen, der den Weizen rein zu halten lehrt, für den einzigen wahren Weltweisen auszurufen und, sobald eine solche Dorfjunkererfindung öffentlich erscheint, die Losung zu geben, als wäre die Weisheit bei uns eingekehrt? Geschiehet es aus Nachsicht für die eigennützige Welt? O! so haben die Gelehrten niemals niederträchtiger geschmeichelt, als jetzt.

So lange es dem Menschen an Mitteln fehlte, in der Gesellschaft anständig und wohl zu leben, waren die Weisen mit Lobeserhebungen zu belohnen, welche diese Mittel erfanden, und sich herabließen, das Volk seine Nahrung und geziemende Kleider zubereiten zu lehren. Nunmehr haben wir zum zeitlichen Wohlleben Mittel genug, und fast zu viel. Der äußere Mensch ist mehr als versorgt. Wir können uns der Mittel bedienen, die in allen Jahrhunderten sind erfunden worden. Die Natur bleibt immer eben dieselbe. Allein der innere Mensch wird nie genug bebauet. In jedem Jahrhundert betreten andere Menschen die Scene des Lebens. Sie müssen alle an ihrer Besserung arbeiten, unermüdet arbeiten. Sie müssen alle sich mit würdigen Gedanken beschäftigen und die marternden Zweifel aus ihrer Brust verbannen. Dieses Bedürfniß ist dringender, edler und unserer Hoheit weit anständiger, als die Begierde nach Ueppigkeit. Wenn es wahr ist, daß das Wohlleben in der Gemüthsruhe besteht, so ist die Betrachtung der Wahrheit ein weiteres Feld zum Wohlleben, eine reichere Quelle der Glückseligkeit, als alle häusliche Mittel, die die Menschen ersinnen, ihren Zustand besser zu machen.

Diese Gedanken sind nicht bloß die Früchte eines grübeln-

den Nachsinnens, daran das Herz keinen Theil nimmt. Nein! ich rede aus Empfindung, ich rede aus lebendiger Ueberzeugung.

Befrage unsern Freund, den britischen Eudox*), der Dir dieses Schreiben überreicht. Er weiß es, wie nahe ich einst dem völligen Verderben gewesen. Mein Fuß verlor sich von dem seligen Pfade der Wahrheit. Mich quälten, wie höllische Furien, grausame Zweifel an der Vorsehung, ja, Dir kann ich es ohne Scheu gestehen, an dem Dasein Gottes und an der Seligkeit der Tugend. Jetzt war ich im Begriffe, allen schnöden Begierden den Zügel schießen zu lassen. Jetzt stand ich in Gefahr, wie ein Betrunkener, in den unseligen Abgrund zu taumeln, darin die Sklaven des Lasters stündlich tiefer gleiten. Heran, Verächter der wahren Weltweisheit! heran, seichte Denker! die ihr eine jede tiefsinnige Betrachtung für Unsinn haltet; rettet eine Seele aus dem Rachen des Verderbens. Bietet alle eure Seelenkräfte auf! Rathet! Was war zu thun? Sollte ich die aufsteigenden Zweifel in ihrer Geburt ersticken? Wodurch? durch den Glauben? Ich Elender! ich versuchte es, allein kann das Herz glauben, wenn die Seele zweifelt?

Die ihre Brust mit Sorglosigkeit bewaffnet haben, sind vielleicht wider die Anfälle der Vernunft hinlänglich bewahrt, und können ihr Herz zu einer dummen Unterwürfigkeit zwingen. Stand es aber bei mir, mich so glücklich, oder vielmehr so unglücklich, so sklavisch zu machen? Denn welche Sklaverei ist härter als diese, wenn das Herz die Vernunft in Fesseln führt?

Ihr verstummet? Die alles entscheidende Geschwätzigkeit ist auf einmal dahin. Eure Scheingründe haben sich, wie Dünste in der Luft, zertheilt, und ihr überlasset mich meinem Jammer? Dank sei jenen getreuen Wegweisern, die mich zur wahren Erkenntniß und zur Tugend zurückgeführt haben. Euch, Locke und Wolf! dir, unsterblicher Leibnitz! stifte ich ein ewiges Denkmal in meinem Herzen. Ohne eure Hülfe wäre ich auf ewig verloren. Euch selbst habe ich nie gekannt; allein eure unvergänglichen Schriften, die von der großen Welt ungelesen bleiben und die ich in einsamen Stunden um Hülfe angefleht, haben mich auf den sichern Weg zur wahren Weltweisheit, zur Erkenntniß meiner selbst und meines Ursprungs geleitet. Sie haben die hei-

*) Seiner patriotischen Gesinnungen halber nannte man ihn vorzüglich so.

ligen Wahrheiten in meine Seele gegraben, auf die ſich meine Glückſeligkeit gründet; ſie haben mich erbauet.

Wie erſtaunte Eudox, als er, nach einer einjährigen Abweſenheit, ſolche große Veränderungen in meinem Herzen wahrnahm; und wie ſcherzte er über den ſeltnen Entſchluß, den ich damals gefaßt hatte, die Gefilde meines Vaterlandes zu verlaſſen, um die deutſchen Schulen der Weltweisheit zu beſuchen. Er nannte meine Bekehrung die Verwandlung eines Freigeiſtes in einen Schwärmer. Allein endlich gefiel ihm meine Schwärmerei; er merkte mit vieler Achtſamkeit auf die Geſchichte meines Herzens, und entſchloß ſich ſogar, eine Zeit lang mein Reiſegefährte zu ſein.

In der That, was iſt geſchickter, das menſchliche Herz zu lenken, als die Ueberzeugung von dieſen Wahrheiten? In meiner Seele liegt eine Neigung zur Vollkommenheit, die ich mit allen denkenden Weſen, die ich gewiſſermaßen mit Gott gemein habe. Wenn wir alle uns ſelbſt und die Gegenſtände unſres Vergnügens recht kennten, ſo würde jede Wahl mit der göttlichen übereinkommen; ſo würde die Wahl aller vernünftigen Weſen eben denſelben Gegenſtand treffen. Und ich ſoll blindlings wählen? Ich ſoll mir Gegenſtände erleſen, ohne mich zu fragen: ſind ſie auch deiner Neigung zur Vollkommenheit gemäß? Stimmen ſie mit dem wahren Bedürfniſſe eines vernünftigen Weſens überein? Wie, wenn ſie nur den Anſchein einer Vollkommenheit hätten, und ſchmeichleriſchen Höflingen glichen, die unter dem falſchen Scheine der Freundſchaft auf das Verderben eines unerfahrenen Prinzen lauern?

In mir liegt ein unwiderſtehbarer Trieb zur Vollkommenheit, ein ſehnliches Beſtreben nach Begriffen, die in einander gegründet ſind; und dieſes Bedürfniß meiner Seele ſoll, ſeiner großen Beſtimmung uneingedenk, zum Dienſte ſchändlicher Begierden meinem Weſen eingepflanzt ſein? Ich ſoll mich von der Urquelle aller Vollkommenheit, von Gott, entfernen, und, ſeinem Wohlgefallen zuwider, auf meinen blöden Eigendünkel bauen?

Wer iſt ſo verkehrt, den dieſe Bewegungsgründe nicht, wie ein Wetterſtrahl, rühren? Und wie ſehr muß ſich das Innerſte eines Ruchloſen bewegen, wenn er Gewalt genug über ſich hat, dieſe Betrachtungen in Erwägung zu ziehen!

Hier haſt Du einen Vorſchmack, theuerſter Euphranor, von dem Nutzen, von dem ſeligen Vergnügen, das das Nachſinnen

über unsre Empfindungen gewähren kann. Freilich nur für diejenigen, deren Herz Antheil an ihren Betrachtungen nimmt, die nur denken, um zwischen Herz und Vernunft eine ewige Eintracht zu stiften. Kleine Geister, die sich der Weltweisheit nicht um ihrer selbst, sondern eines feilen Gewinnes halber widmen, können unmöglich in ihr diese göttliche Beruhigung finden; und von ihnen nur rühren die unseligen Klagen über die Unnützlichkeit der metaphysischen Grübeleien her.

Bisher habe ich nur das reine Vergnügen, nur die Lust erwogen, die beim anschauenden Erkennen einer Vollkommenheit in der Seele entsteht. Was unterdessen im Körper vorgehet, das Spiel der Nerven, die Wallung des Geblüts, die Bewegung der Gliedmaßen, die alles Vergnügen hienieden begleiten, habe ich von seiner Seite getrennt. So wie ich Dir das Vergnügen vor Augen gelegt habe, ist es nur dem Grade nach von dem Wollen unterschieden. Auch der Wille hat ein Gut, eine wahre oder scheinbare Verbesserung unseres Zustandes zum Grunde, die unsere Wahl bestimmt. Nur dem Grade nach ist das Begehren, das mit jedem Vergnügen verbunden ist, von dem eigentlichen Wollen unterschieden.

Die wesentlichen Stücke, die von beiden unzertrennlich sind, bestehen:

In der Betrachtung des Gegenstandes, seiner mannigfaltigen Theile, und ihrer Verknüpfung.

Der Betrachtung folgt das Urtheil, dieser Gegenstand ist gut. Diesem Urtheile folgt das Begehren, oder das Bestreben des Geistes, eine solche Vorstellung wirklich zu machen oder zu erhalten.

Alle diese Begriffe liegen in dem Augenblicke, da wir uns entschließen, in unserer Seele; aber sie liegen in derselben als selbstgefühlt, als anschauende Sacherkenntniß, die in allgemeinen Grenzen eingeschlossen, und in Zeichenerkenntniß verwandelt, von uns selbst ohne Aufmerksamkeit nicht wieder erkannt werden. Jede Empfindung führt auf eine weite Aussicht, deren Gegenstände, einzeln betrachtet, nicht leicht für dieselben gehalten werden; und da die Triebe aus zusammengesetzten Empfindungen entspringen, so gehört eine desto größere Sammlung des Geistes und Anstrengung der Achtsamkeit dazu, ihren Bestandtheilen in dem Gesichtskreise der deutlichen Erkenntniß die gehörige Lage und Entfernung anzuweisen.

Siebenter Brief.

Theokles an Euphranor.

Tadler der Vorsehung. Ihre letzte Zuflucht zu einem Einwurfe wider die Verknüpfung der Dinge. Wird entkräftet aus der Identität der Dinge, aus ihren Kräften, aus dem Vermögen unserer Seele, aus dem Begriffe einer ganzen Welt.

Ist unser ganzes Leben nichts als Vorstellen und Wollen, so müssen die Gedanken der Menschen in jedem Augenblick folgenden Vernunftschluß enthalten:

Wir sehnen uns nach dem, was gut ist.

Dieser Gegenstand ist gut;

Daher müssen wir uns nach ihm sehnen.

In dem Obersatze kommen Thoren und Weise, Tugendhafte und Ruchlose, Gott und Menschen überein. Er ist in der Natur eines jeden denkenden Wesens gegründet und kann von dem Verstocktesten nicht in Zweifel gezogen werden.

Nur in dem Untersatze sind sie unendlich verschieden. So wie die Grade des Erkenntnisses, so wie die Einschränkungen der Vorstellungskraft abwechseln, so gehen die Urtheile über die Güte eines Gegenstandes von einander ab.

Gott selbst, habe ich gesagt, kann nur an dem Gefallen haben, was gut, was vollkommen ist. So weit hat sich die Blindheit selten gewagt, diese Wahrheit in Zweifel zu ziehen. Allein hat man auch die Folgen dieser großen Wahrheit allezeit in ihrem völligen Umfange begriffen?

Das allervollkommenste Wesen muß an solchen Begebenheiten Gefallen haben, die in einander gegründet sind, aus denen die weiseste Ordnung hervorleuchtet. Wenn man diesen Grundsatz begreift, Euphranor! so ist die Vorsehung gerechtfertigt; so sind die Blödsinnigen beschämt, die sich immer noch die bittersten Klagen wider die Einrichtung in dieser Welt erlauben. Nach langen, hartnäckigen Gefechten hat man endlich den vernünftigsten Tadlern der Vorsehung die Möglichkeit zur Genüge dargethan, daß diese Welt, so unvollkommen sie auch scheint, dennoch die allervollkommenste Verknüpfung zufälliger Dinge sein könne;

daß vielleicht nicht die geringste Verbesserung darin vorgenommen, nicht das kleinste Uebel aus der Verknüpfung gerissen werden könnte, ohne, nach dem Laufe der Natur, in dem Ganzen weit größere Uebel anzurichten. Allein die weise Verknüpfung selbst ist für sie ein Stein des Anstoßes. „Grausamer Schöpfer"! rufen sie aus. „Die Verkündigung deiner Weisheit war die Quelle unseres Elendes. Du hast in der Welt unzählige Uebel eingeflochten, und warum? Bloß um die schöne Ordnung nicht zu brechen, bloß um das Werk deiner Weisheit, die Verknüpfung der Dinge nicht zu zerstören?" — Wir wollen einen von diesen Unbesonnenen sich erklären lassen:

Ich gestehe es, kann er sagen, die Wesen haben nimmermehr schlechterdings vollkommen geschaffen werden können. Ja, ich räume endlich ein, daß, wenn eine Verknüpfung der Dinge hat sein müssen, vielleicht die allerbeste wirklich geworden ist. Allein wozu diese Verknüpfung? Hat es bei Gott gestanden (und man gesteht, daß es in seiner Macht gestanden), warum hat er nicht ein jedes Uebel in der Welt durch ein Wunderwerk gehoben? Es wären unzählige andere Uebel daraus erfolgt? Auch diesen hätte er durch Wunderwerke zuvorkommen sollen. Es wären größere Güter außen geblieben? Wunderwerke hätten sie hervorbringen können. Was vermag eine Allmacht nicht? Die Welt hätte aufgehört, ein Spiegel der göttlichen Weisheit zu sein? Elende Ausflucht! Was liegt daran? Die Geschöpfe wären glückselig gewesen, und, o Unbegreiflicher! bloß aus Güte sollst du sie zum Dasein gerufen haben.

Allein gesetzt, würde ich ihm antworten, du hättest ein Recht, von der Allmacht alles mögliche zu fordern, bedenkst du auch, wie deine Forderung in's Werk zu richten sei? Alle Uebel, die vernünftigen Geschöpfen aufstoßen können, bestehen in der Vorstellung einer Unvollkommenheit.[5]) So hätte Gott alle Vorstellungen von Unvollkommenheiten durch Wunderwerke heben sollen?

„Allerdings."

Und wenn aus dem Zustande meines Körpers in der Welt (denn nach ihm richten sich alle meine Gedanken) erfolgt, daß ich mir in diesem Augenblicke eine Unvollkommenheit vorstellen

werde, so soll mich die göttliche Allmacht plötzlich in einen seligeren Zustand versetzen?

„Ich sehe nichts Ungereimtes hierin."

Dieser veränderte Zustand hätte in meinem jetzigen nicht gegründet sein dürfen?

„Wozu dieses?"

Setze deinen Forderungen kein Ziel. Um dem Schöpfer alle Mittel zur Rechtfertigung zu benehmen, so verlange Wunderwerke auf Wunderwerke, eine Welt voller Wunderwerke, die kein Plan, kein Zusammenhang verbindet, die aber, wie du glaubst, zur besten Absicht übereinstimmen. Sage z. B., er hätte mit jedem Augenblicke die zerbrechliche Beschaffenheit meines Körpers und den unvollkommenen Zustand meiner Seele durch ein Wunderwerk verbessern sollen. Wo du es bei einigen wenigen Wunderwerken bewenden lässest, so gilt die Ausflucht immer noch: sie würden, nach dem Laufe der Natur, erstaunliche Unordnungen nach sich gezogen haben.

„Wozu ein Lauf der Natur? Nicht ein einziger Zustand mag in dem gegründet sein, der vor ihm hergegangen."

O! so sage vielmehr, Gott soll mit jedem Augenblicke Seele und Körper tödten und anders erschaffen. Erwäge es wohl, deine Forderung zielt handgreiflich auf diese Ungereimtheit hinaus. So lange die Veränderungen eines Dinges mit einander verknüpft sind, kann es sich unter tausend verschiedenen Gestalten zeigen und immer noch eben dasselbe bleiben. Dasselbe Insekt wird in verschiedenen Verwandlungen ein Wurm, eine Puppe und ein Käfer; dieselbe Pflanze war Saamen, wird ein Keimlein und schießt zum Baume auf.

Warum? In jedem Zustande lag die Grundbildung der werdenden Gestalt. Im Wurme schon, ja im Eie selbst, war das Bild des künftigen Käfers, und im Saamen der bejahrte Baum verwickelt anzutreffen. Hebe die Verknüpfung dieser wandelbaren Gestalten auf; laß das Keimlein, das bestimmt war zum Sprößlein heranzuwachsen, durch ein Wunderwerk plötzlich in einen Käfer verwandelt werden; die Allmacht vermag auch dieses. Hört nicht hier die Pflanze auf und ein neues Wesen wird geschaffen? und geschiehet dieses nicht, weil der Zustand der Pflanze mit dem Käfer in keiner Verbindung stehet?

Was ist deine Forderung anders? Um der Seele keine Unvollkommenheiten vorstellen zu lassen, soll Gott mit jedem Augen-

blicke neue Wesen erschaffen und die vorigen zernichten? Denn zernichten würde er sie, wenn der Zustand, darein er sie versetzte, mit dem vorhergegangenen gar nicht verknüpft wäre.

Wenn mein Gegner seine Neigung zu widersprechen auf's Höchste treibt, was kann er hierwider sagen? Vielleicht, daß es besser wäre, die Wesen nur einen Augenblick glücklich leben, als zum Elende Jahrhunderte fortdauern zu lassen? Seichte Verdrehung! War dieses unser Streitpunkt? O nein! alle Wesen wollte unser Widersacher fortdauern, und durch Aufhebung der Verknüpfung in der Welt glücklich fortdauern lassen. Ihre Zernichtung verlangen, ist eine andere Thorheit, deren Blöße man so oft und so glücklich aufgedeckt hat.

Noch mehr! Mit der allgemeinen Verknüpfung der Dinge hebt man zugleich die Kräfte aller Wesen, hebt man die Wesen selbst auf. Eine zufällige Kraft, deren Einschränkungen nicht bestimmt sind, kann nichts wirken; und eine Kraft, die nichts wirken kann, die ist nicht. Wodurch aber sind die Kräfte in der Welt bestimmt, als durch den Zusammenhang der Dinge? Soll sie ein unmittelbarer göttlicher Wille determiniren? So müßte Gott alles verrichten; so könnten die Geschöpfe nichts wirken; und wo blieben ihre Kräfte? Worin beständen ihre Wesen[6])?

Ja alle Vermögen unserer Seele müßten aufhören. Die Erinnerung, die Einsicht in die Zukunft, und das Vermögen zu schließen, worauf stützen diese sich mehr, als auf die Verbindung unserer Begriffe, der vorhergegangenen mit den gegenwärtigen, und dieser mit den zukünftigen. Hebt man die Verbindung auf, wie können jene bestehen?

So große Zerrüttungen, wenn nur ein einziges denkendes Wesen wirklich wäre! Sollen mehrere als eines vorhanden sein, so wird die Verwirrung größer. Ein jedes müßte sich eine andere Welt vorstellen. In diesem sichtbaren All machen die Vorstellungen aller vernünftigen Wesen zusammen ein einziges Ganze, eine Welt aus, weil sie in einander gegründet sind. In unserer fabelhaften Voraussetzung aber müßten eben so viel Welten sein, als Vorstellungen. Mit jedem Augenblicke ändert sich die Scene. Für jede Seele wiederum eine neue Welt. — Nein! gar keine Welt! Zerrüttung! Keine Wesen, keine Vorstellungen! Lauter Widersprüche!

Achter Brief.

Euphranor an Theokles.

Nicht alles Vergnügen gründet sich auf sinnliche oder verständliche Vollkommenheit. Es giebt auch sinnliche Lüste, die von allen Begriffen der Vollkommenheit weit entfernt sind. Es giebt auch Vergnügungen, die sich auf Unvollkommenheiten zu stützen scheinen.

Der Tag bricht an, der seit langer Zeit gänzlich Deiner Freundschaft gewidmet war. Ich bin ihm zuvorgekommen. Hier sitze ich einsam in der Grotte, die Du Deinen Liebling nennst, und warte auf das erquickende Auge der Welt. Welch' ein prächtiger Einzug! Mit welchem Glanze erscheinen die Vorboten der einziehenden Majestät! Und wie schön wechselt diese feurige Gestalt mit dem ernsthaften Gesicht der braunen Nacht ab! Ich weiß nicht, ob ein Anderer, als ein Jüngling, vermögend sei, alle diese Schönheiten zu fühlen. Wenn meine Gespielen wüßten, was für eine Lust sich hier von allen Seiten auf ein jugendliches Herz ergießt, wie wenig Gefallen würden sie an den Kriegsübungen finden, die heute jenseits der Stadt vorgenommen werden, und um deren willen sie mich der Einsamkeit überlassen! — Doch ich danke es ihrer wallenden Neigung zum Kriegswesen, daß ich diesen Tag meinem Theokles, daß ich ihn mir selbst schenken kann.

Die wenigen Stunden, die mir die Gesellschaft täglich Raum läßt, verschwinden allzu unmerklich. Es wird Zeit erfordert, ehe ich mich in mir selbst versammeln, und zu der Ueberlegung und Stille des Gemüths vorbereiten kann, ohne welche man die Gedanken eines Theokles nicht in ihrem ganzen Bezirke übersiehet.

Man glaubt insgemein, die Einsamkeit sei nur für das reifere Alter, und der feurigen Jugend unanständig. Allein man irret sich, wenn man dieses glaubt. Die Empfindungen der Schönheit sind die Vorrechte der Jugend, und die Stille ist dem feinen Gefühle eben so zuträglich, als der Betrachtung. Die dieses falsche Gerücht ausgestreut, müssen sich in unedle Empfindungen versenkt haben, Empfindungen, die die Menschheit entehren. Diese können ihre Ursachen haben, die Selbstbeschauung,

in welche uns die Stille einwiegt, zu fliehen und sich in das Gedränge zu vertiefen. Sie müssen durch den Lärm die Stimme überschreien lassen, die sie, vielleicht zu spät, zu edleren Vergnügungen zurückruft. Allein welches Alter ist von solchen Schandflecken frei? Nur unter Jünglinge mischt sich diese Brut am liebsten, weil die wenigsten Menschen das Aeußerliche einer wilden Freude von dem Aeußerlichen einer jugendlichen Munterkeit zu unterscheiden wissen.

Ich hatte mich geirrt, Theokles! als ich die Betrachtung über die Entstehung des Vergnügens für die Störerinn unserer Freuden hielt. Wie sehr haben mich Deine Briefe von dem Gegentheile überzeugt! Ich würde Deinen Gründen vielleicht weniger getraut haben, allein die Erfahrung kam ihnen zu Hülfe. Ich fühle die Schönheiten dieser prächtigen Gegend gedoppelt; jede Aussicht lächelt mir mit gedoppelter Holdseligkeit entgegen, seitdem mich Deine Betrachtungen auf die Spur des rechtschaffenen Vergnügens geführt haben.

Zwar wenn ich mich dort im Angesichte der freien Natur in Rasen strecke, um die Wollust von allen Seiten her auf mich strömen zu lassen, so scheint sich kein deutlicher Begriff mit meinem betäubten Gefühle zu vertragen. Die Menge der Vorstellungen berauscht meine Sinne, und mein ganzes Leben ist in diesem Augenblicke nichts als Empfindung. Allein der bloße Anblick der Natur vermag nicht immer diese feurigen Empfindungen hervorzubringen. Alsdann muß die Betrachtung seine Stelle vertreten, und mir die Rückkehr dieser wollüstigen Augenblicke verschaffen, die ich mit keinem Throne vertauschen möchte.

Wenn Du aber den Grund alles Vergnügens entweder in Vollkommenheit oder in Schönheit zu finden glaubst, so verzeihe, Theokles! daß ich Dir nicht Beifall geben kann.

Du magst es Eitelkeit oder Stolz nennen, Theokles! So oft von Empfindungen die Rede ist, muß die Jugend zu Rathe gezogen werden. Das reifere Alter kann durch männliche Ernsthaftigkeit, durch beständiges Nachsinnen, durch eine vorgefaßte Schulmeinung in seinem Geschmacke verwöhnt sein. Bei uns ist das Gefühl, die Gabe des Himmels, unverfälscht. Traust Du keiner fremden Empfindung, so rufe die Jahre Deiner eigenen Jugend zurück; was dir damals gefiel, muß ohnstreitig ein wahrer Gegenstand des Vergnügens gewesen sein.

Rufe die Jahre Deiner Jugend zurück! Wenn Du damals

den Wein im Glase blinken sahest, wenn der holde Blick einer Schönheit Deine Aufmerksamkeit auf sich zog; so sehntest Du Dich nicht selten nach beider Genuß. Ohnstreitig sahest Du den Genuß für ein Gut an. Allein mit welchem Grunde? In dieser Wollust liegen weder Mannigfaltigkeit der Begriffe, noch Verhältnisse, noch auch Beziehungen auf einen gemeinschaftlichen Endzweck; weder Beschäftigung, noch Leichtigkeit in der Beschäftigung. Wir scherzten über jenen Weltweisen, der auch bei den sinnlichen Ergötzlichkeiten Mannigfaltigkeit und Einheit der Begriffe finden wollte. Bei dem Schmause sollen die freundschaftlichen Unterredungen, und bei dem Genusse der Liebe, ich weiß nicht, welche moralische Schönheiten der Grund unseres Vergnügens sein.

Und dennoch läugnet Theokles nicht, daß er sich zu Zeiten nach diesen Ergötzungen sehnte. So muß ganz gewiß die Erinnerung des Vergnügens, das Dir Liebe und Wein zu einer andern Zeit gewährt, die Ursache sein, warum Du ihren Genuß jetzt für ein Gut, für eine Vollkommenheit hältst. Ist aber dieses, so zerfällt Dein ganzes Gebäude. Denn sagst Du nicht, die sinnliche oder verständliche Vollkommenheit eines Dinges sei der Grund, warum wir an seiner Vorstellung Vergnügen fänden? — Diese Beispiele erweisen das Gegentheil. Das Vergnügen, welches uns gewisse Gegenstände gewähren, ist der Grund, warum wir sie vollkommen nennen [7]).

Jedoch auch dieses kann nicht in allen Fällen gelten. Glaube mir, Freund! Der Mensch ist in seinen Ergötzlichkeiten so eigensinnig, daß ihn das nicht selten vergnügt, was ihm Traurigkeit erwecken sollte; ja sogar in dem Augenblicke selbst, da es ihm Traurigkeit erweckt.

Jene felsige Klippe, die dort hoch über dem vorbeirauschenden Fluß hinwegragt, hat einen grausen Anblick. Die schwindelnde Höhe, die täuschende Furcht zu fallen, und der Einsturz, den ihre herüberhangenden Stücken zu drohen scheinen, nöthigten uns öfters, den verwirrten Blick von ihr abzuwenden. Allein nach einer kleinen Erholung lenken wir unsere Augen wieder auf diesen furchtbaren Gegenstand. Der grause Anblick gefällt. Woher dieses seltene Wohlgefallen?

Die Natur ist schön, antworten einige ihrer Anbeter; selbst ihre kleinen Unordnungen, ihre anscheinenden Häßlichkeiten vermehren ihren Reiz. Welcher Einfall! Kaum würde man diese

Schmeichelei einem verliebten Jünglinge verzeihen, der sie seiner Schönen vorsagte.

Warum haben mich meine Gespielen heute verlassen? Warum irren sie dort zwischen Waffen und Helden herum? Die nachgeahmten Rüstungen zum Streit, die Anordnungen zu blutigen Schlachten, das Gedränge, der Aufruhr und die Arbeit durch die Glieder erweckt ihnen Lust. Sollte ihnen die Erinnerung unserer Thorheit, ja, was sage ich? unseres blutdürstigen Wahnwitzes, nicht vielmehr Schauer erwecken?

Du selbst, Theokles! wie oft hat Dich das Gemälde ergötzt, das in dem Kabinete meines Vaters, nicht weit vom Eingange, prangt? Es ist ein Schiff, das lange genug mit Sturm und Wellen gekämpft, und endlich untergehet. Noch versucht das arbeitsame Schiffsvolk seine letzten Kräfte. Sie stehen vom weißen Schaume der Wellen bedeckt, und frischen sich einander zur Arbeit an. Aber umsonst! Jetzt führt der Sturm eine hochgethürmte Welle auf sie los, die ihnen den gewissen Tod bringt. Sie sehen es, erblassen, und die vergeblichen Ruder sinken aus ihren matten Händen. Und dieser Anblick gefiel Dir, Theokles? Du nanntest ihn schön? — Es ist wahr, Du bewundertest die Meisterhand, welche die Natur so trefflich nachzuahmen wußte. Allein war dieses alles? Gestehe es, Theokles! Du würdest Dich weniger ergötzt haben, wenn die Gefahr nicht auf das Höchste abgebildet worden wäre. Es ist nicht mehr die schöne Natur. Und Du findest Wohlgefallen an ihr? Sollte Dich die Erinnerung nicht vielmehr betrüben, daß die Menschen solchen Unglücksfällen unterworfen sind? Wie reimt sich dieses mit deiner Theorie?

Erwäge es wohl, Theokles! Gesetzt, wir erinnerten uns mit jedem Augenblicke, daß unsere Furcht ein künstlicher Betrug sei; so kann diese tröstliche Erinnerung zwar unsern Schmerz lindern, aber der Gegenstand selbst kann deswegen keine Lust gewähren. Wir bleiben, dieses Trostes ohngeachtet, bei der Vorstellung eines Trauerspiels immer noch wehmüthig, immer noch betrübt; und diese Betrübniß, diese Wehmuth hat für uns unaussprechliche Reize. Der munterste Jüngling legt seine Freudigkeit ab und krönt den Dichter, der die boshafte Geschicklichkeit besitzt, ihm Thränen auszulocken.

Neunter Brief.

Euphranor an Theokles.

Unbegründete Beschwerden wider die Vorsehung. Selbstmord kann einen Jeden in Versuchung führen. Die Religion kann uns nicht dazu bewegen. Gründe eines Engländers für dessen Zulässigkeit. Gründe von der Schaubühne entlehnt.

Hat es wirklich, wie Du sagst*), Blödsinnige gegeben, die an der Einrichtung in dieser Welt vieles zu tadeln gefunden? Und war es ihnen möglich, für diese Ausschweifung so hartnäckig zu streiten? Nein, Theokles! Ihr Herz konnte nie von dem frechen Tadel überzeugt sein, den sie im Munde trugen. Denn gesetzt, sie fühlten das, worüber sie sich beschwerten; gesetzt, sie waren wirklich mit allem Unglücke beladen, ihr Körper war siech, und ihre Seele von tausend Martern gedrückt; warum würden sie selbst ihr Unglück verdoppelt, Traurigkeit mit Klagen, Sorgen mit Verzweiflung, und Schmerz mit nagendem Kummer verbunden haben? Konnten eingebildete Weise so thöricht handeln?

Wenn sie aber in den Tagen des Jammers eine Art von Beruhigung in ihrem Wehklagen finden, wenn der Ausbruch in Beschwerden über ihren Schöpfer nur einen Augenblick ihre Seele von den gegenwärtigen Schmerzen abziehen und auf mürrische, aber minder quälende Gedanken leiten kann; so gönne man diesen Unglücklichen ihren Trost. Ihre Klagen sind laute Seufzer eines Geängstigten, die uns das Herz durchbohren, ihm aber Linderung verschaffen; sind Beweise von der Güte des Schöpfers, dessen Rechte heilet, indem die Linke verwundet. — Allein jetzt, da der Sturm vorüber ist, wollt ihr der Nachwelt eure Verwünschungen bekannt machen? Ihr wollt den Unsinn in Schriften verewigen, den ihr gleichsam in der Hitze des Fiebers ausgestoßen? Warum? Was treibt euch an, euren glückträumenden Nebenmenschen ihr Unglück näher in die Augen zu rücken? — Ihr findet Vergnügen (ich traue euch die löblichsten Absichten zu), wenn eure Nebenmenschen eben so denken wie

*) Siehe den siebenten Brief.

ihr? — Vergnügen! So findet ihr das? O gesteht es! Die Menschen sind zur Lust geschaffen, nur ihr findet Lust in Klagen.

Doch haben sich nicht einige Unglückliche aus Verzweiflung selbst das Leben geraubt? Entsetzlicher Gedanke! Kaum würde ich ihn denken, wenn wir nicht so manche traurige Erfahrung davon hätten; Erfahrung von Leuten, die es mehr aus Ueberlegung, als aus Raserei gethan zu haben scheinen. Wahr ist's! In den wenigen Jahren, die ich auf Erden gelebt, habe ich die Möglichkeit dieser ausgelassenen Verzweiflung nie begreifen können. Ich habe den Tod unter tausend verschiedenen Gestalten betrachtet, aber niemals hat er sich mir als ein Ziel unserer Wünsche dargestellt, dahin wir uns drängen sollten. Jedoch vielleicht habe ich diese Liebe zum Leben dem Temperamente zu verdanken. Ein jugendliches Blut, das jetzt in meinen Adern rollt, belebt mich unaufhörlich zur Munterkeit, und macht mir die Augenblicke kostbar, die mir mein Schöpfer hienieden bestimmt. Die Jugend gleicht einem aufgehenden Frühlingsmorgen. Alles ist belebt, ein reges Feuer dringt durch alle Wesen, und kein Wachender senkt sich vorsätzlich in die Arme des Schlafs. Die arbeitende Natur ermuntert die Geschöpfe zu Leben und Beschäftigung. Sobald aber die Nacht ihren finstern Schleier um unsern Horizont wälzt und die geschäftige Hand der Natur vor unsern Augen verbirgt, so sieht man den größten Haufen sich nach der Hülfe des Schlafes sehnen. Das Bewußtsein wird ihnen eine beschwerliche Last. Sie wünschen, lieber eine Zeit lang nicht zu fühlen, daß sie sind, als das Leere zu empfinden, das sich von der Natur auf ihre Seele ausbreitet, oder noch unglücklicher, Kummer und Sorgen in ihrer Seele herumzuwälzen, die mit der einbrechenden Nacht in ihr erwachen.

Ich erschrecke, Theokles! Wenn mein Alter dem Abende dieser Unglücklichen gleichen sollte; wenn mit der Jugend meine gleichmüthige Munterkeit verschwände; wenn es möglich wäre, daß sich mit der Zeit Unmuth, Ueberdruß und Kummer in mein Leben einflechten könnte; ist die Folge gegründet, daß ich mich alsdann nach dem Schlafe sehnen müßte? Was wird die Vernunft rathen, wenn mich das Temperament verläßt?

Und kann ich zweifeln, daß es mich verlassen wird? Ich, der ich gewiß heute nicht so trübsinnig gedacht haben würde, wenn sich nicht der Himmel plötzlich mit Wolken überzogen hätte. Nunmehr heitert sich die Gegend wieder auf; Flur und Wiesen ge-

winnen ihr lachendes Antlitz wieder, und jetzt lache ich selbst über meine unzeitige Schwermuth.

Wie wird sich Eudor freuen, wenn er diese Stelle lesen wird! Er, der jedem Jünglinge Glück wünscht, sobald sich ein Ansatz zur Schwermuth bei ihm findet. Dort wandelt er in der Laube auf und nieder. Wie munter! Sein gesetzter Sinn muß so wetterlauniſch nicht sein, denn der trübe Himmel scheint ihn noch eher aufgeheitert zu haben. Ohne ihn zu unterbrechen, fahre ich in meinen schwermüthigen Gedanken fort.

Es haben einige Weltweise der Religion aufbürden wollen, sie gebe uns Gründe an die Hand, den Selbstmord zu rechtfertigen. Der Kampf mit unserer Selbsterhaltung, sagen sie, wird leichter, wenn wir einer Zukunft von lauter Glückseligkeiten entgegensehen. Wer wird seinen Weg nicht gern abkürzen, seine Schritte nicht gern verdoppeln, wenn er dem Ziele aller seiner Wünsche entgegeneilt? — Ist diese Beschuldigung nicht ungereimt?

Nur die lebhafteste Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion und von unserer eigenen Unschuld kann die Erwartung zukünftiger Glückseligkeiten vergewissern. Wie kann aber diese Ueberzeugung mit der ausgelassensten Verzweiflung bestehen? Kann der sich die Krone versprechen, der im Kampfe unterliegt? Nach den Begriffen der Religion kann uns nichts andres, als Geduld und Vertrauen auf Gott, den Weg zur Glückseligkeit bahnen. Sollen diesen irdische Unglücksfälle mehr erschüttern als die Kinder der Welt, dem die Religion Ruhe und Besänftigung eingeflößt hat?

Lindamour, der jüngst in einer Gesellschaft die Ehre des philosophischen Selbstmörders Blount retten wollte, suchte die Unsträflichkeit dieser wilden That, unabhängig von der Religion, zu erhärten. Seine eigensinnigen Gedanken schienen mir so ungewöhnlich, daß ich alle seine Ausdrücke behalten zu haben glaube.

„Wenn das Dasein eines Gequälten", sagte er, „mit so viel Schrecknissen verbunden ist, daß er nie eine Rückkehr in die große Welt, nie eine Aussöhnung mit ihren schimmernden Gütern hoffen kann, so verdient die Vernichtung seiner selbst weder in der Natur sträflich, noch ein Eingriff in die göttlichen Rechte genannt zu werden. Die Erhaltung unserer selbst ist kein so allgemeines Gesetz, als uns einige verzagte Weltweisen einbilden wollen. Sie ist vielmehr eine Folge aus einem weit ursprünglichern Gesetze,

das der Schöpfer mit unserm denkenden Selbst verknüpft hat, aus der Bestrebung nach dem Guten. So lange wir uns mit der Welt vertragen, so lange wir uns Ruhe und Zufriedenheit von ihr versprechen können, so zielen diese beiden Bedürfnisse nach einem einzigen Endzwecke. Die Erhaltung unserer selbst erlangt ihre Thätigkeit, und kann ohne Irrthum für die einzige Triebfeder aller menschlichen Handlungen genommen werden. Wenn wir aber keinen Blick in unser zukünftiges Dasein ohne Entsetzen thun können, wenn uns jeder Augenblick mit Ueberdruß, Selbsthaß und innerlichem Aufruhr drohet, so entsteht ein Streit zwischen diesen beiden Bedürfnissen, und der Trieb zur Selbsterhaltung unterliegt. Jenes ursprünglichere Gesetz, die Bestrebung nach dem Guten, und seine unzertrennliche Gefährtinn, die Vermeidung eines größern Uebels, behaupten allein und eigenmächtig ihre Rechte, dringen auf die Abkürzung unseres Leidens, auf die Befreiung aus einem elenden Gefängnisse, auf die Flucht aus der überlästigen Welt.

„Gesetzt, wir wären zu keiner zukünftigen Herrlichkeit bestimmt, gesetzt unser Dasein ende sich mit dem gegenwärtigen Leben; was gewinnt man dadurch wider den Selbsthaß? — Der Tod, sagt man, ist eine gänzliche Zernichtung, er ist unter allen möglichen Uebeln das größte, und muß nothwendig in der Vergleichung verlieren. O nein, das größte Uebel, daß wir nicht fühlen, kann unserm denkenden Selbst erwünschter sein, als ein Zustand des Bewußtseins, worin das Uebel das wenige Gute überwiegt. Ein Algebraist würde das Gute in seinem Leben mit positiven, das Uebel mit negativen Größen, und den Tod mit dem Zero vergleichen. Wenn in der Vermischung von Gut und Uebel nach gegenseitiger Berechnung eine positive Größe übrig bleibt, so ist der Zustand erwünschter als der Tod. Heben sie sich einander auf, so ist er dem Zero gleich. Bleibt eine negative Größe, was weigert man sich, ihr das Zero vorzuziehen?

„Die Stimme der Freundschaft, des Vaterlandes und der ganzen Gesellschaft rufen ihn in das Leben zurück. O! was können Freunde, was kann das Vaterland, was kann die ganze menschliche Gesellschaft von einem Elenden erwarten, der, so lange er lebt, sich in seinen Kummer vergraben und keinen Theil mehr an der Gesellschaft nehmen wird? Er hat seine Rolle ausgespielt; er ist ein abgestorbenes Glied, das man vom Ganzen trennen muß. Beklaget ihn, ihr Freunde! Aber danket ihm zu-

gleich, daß er euch den Verdruß erspart, einen Freund zu umarmen, der nur zum Schmerze noch ein Gefühl hatte.

„Doch er wagt einen Eingriff in die göttlichen Rechte. Er ist ein Knecht seines Schöpfers und kann ihm seinen Gehorsam nicht entziehen. Wodurch hat sich Gott dieses herrschaftliche Recht über ihn erworben? Er hat ihm das Dasein geschenkt? Eben dieses überlästigen Geschenkes sucht er sich zu entledigen. Und wo ist die Ueberzeuguug, daß diese Handlung dem göttlichen Willen zuwider sei?

„Wir halten es alle für erlaubt, uns ein Glied abnehmen zu lassen, das nach der Aussage der Aerzte Zeit unseres Lebens eine Quelle von unsäglichen Schmerzen sein wird. Nennt ihr dieses einen Eingriff in die göttlichen Rechte? Gewiß nicht! Denn Gott hat uns die Freiheit verliehn, alles Ungemach von uns abzuwenden, und die Beraubung eines Gliedes dem beständigen Gefühle seiner Verstümmelung vorzuziehen. Ist aber dieses Glied nicht sowohl ein Theil des Menschen, als der Mensch ein Theil des Ganzen?"

Er wollte fortfahren: allein es war Zeit, daß sich die Gesellschaft trennte. Wir sahen uns einander ernsthaft an, leerten unsere Gläser und gingen stillschweigend von einander.

Ich bitte Dich, Theokles! erwäge die Gründe dieses englischen Weltweisen, und prüfe sie nach Deiner Theorie der Empfindungen. Wie sehr wirst Du Deinen Freund verpflichten, wenn Du ihm Deine Gedanken über diese knotige Materie eröffnen wirst! Ich gestehe es, ich kann mich aus dieser Verwickelung nicht loswinden. Auf der einen Seite scheint Lindamour nicht durchgehends Recht zu haben, auf der andern hingegen der Selbstmord nicht so sehr mit der Natur des Menschen zu streiten, als man glaubt. Wie würde er, um des Himmels willen, auf der Schaubühne Thränen aus den Augen der Zuschauer locken können, wenn er in allen ersinnlichen Umständen lasterhaft, in allen möglichen Fällen abscheulich wäre? Ein Bubenstück kann Widerwillen, Abscheu und Entsetzen erwecken, aber kein Mitleid, keine gesellige Regung, keine angenehm schmerzende Empfindung, die nur das Vorrecht der leidenden Tugend ist.

Orosmann und Melleſont würden wenig Antheil an unserm Mitleid haben, das Zayre und Sara allein zu verdienen scheinen. Jene haben sich zum Theil unsern Unwillen zugezogen. Ihre Untugend scheint das Unglück angerichtet zu haben, das wir in

der Person ihrer Geliebten beweinen. Allein jetzt fühlt ihr zerknirschtes Herz die Leiden tausendfach, die uns nur lichte Thränen kosten; jetzt sehen sie mit versteinerten Blicken auf die geliebte Leiche. Sie brechen in eine verzweiflungsvolle Reue aus, und stoßen den Dolch in ihre beklemmte Brust. Sie sind dahin! Den Augenblick verschwindet aller Unwille über ihre Unbesonnenheit. Ein wehmüthiges Mitleid überrascht uns plötzlich, und wir zerfließen in Thränen. Woher diese seltene Veränderung? Nichts als ein gelegentlicher Selbstmord hat den zweideutigen Charakter dieser Personen in ihr gehöriges Licht gesetzt und das Siegel auf ihre Güte gedrückt. Unsere Verwünschung hat sich in Wohlwollen, unser Gram in Gewogenheit, und unser Unwille in Mitleiden verwandelt. Kann dieses ein Bubenstück? Vermag dieses eine Handlung, die dem menschlichen Geschlechte immerdar ein Greuel sein sollte?

Zehnter Brief.

Theokles an Euphranor.

Die Quelle des Vergnügens ist sowohl in der Seele, als im Körper anzutreffen. Diese verschiedenen Wesen müssen etwas gemein haben, daraus diese gemeinschaftliche Wirkung entspringt. Die sinnlichen Lüste gewähren unserer Seele eine dunkle Vorstellung von der Vollkommenheit des Körpers. Alles Vergnügen gründet sich auf die Vorstellung einer sinnlichen oder verständlichen Vollkommenheit.

Du bist mir gelegentlich zuvorgekommen, Freund! Eben war ich im Begriff, meine Gedanken auf die sinnliche Lust zu lenken, um den verwirrten Knoten zu entwickeln, den die meisten Weltweisen entweder zerschnitten oder gar unberührt gelassen haben.

Die unsere Seele für den einzigen Vorwurf alles Vergnügens ausgegeben, haben die sinnlichen Lüste aus der dunkeln Vorstellung einer Vollkommenheit entstehn lassen. Allein die sinnlichen Lüste haben größtentheils mehr Gewalt über die Seele, als die verständlichen Vergnügungen. Woher dieses? Warum sind die dunkeln Vorstellungen thätiger als die deutlichen? Und

wer sollte nicht das Gegentheil vermuthen? Endlich, dieses zugegeben, giebt es nicht sinnliche Lüste, die sich gar mit keiner Vorstellung einer Vollkommenheit vertragen? Diesen Einwurf hat Euphranor so nachdrücklich vorgebracht*), daß es nicht nöthig ist, ihn ferner zu erhärten.

Andere schrieben dem Geiste zu wenig Antheil an unserm Vergnügen zu, und fanden noch größere Schwierigkeiten. Mit ihnen zu reden, liegt der Vorwurf alles Vergnügens in dem Körper, in der Trunkenheit der Sinne, in einer gewissen Bewegung und Reizung der Nerven, die ihre Thätigkeit beschäftigt, ohne sie zu ermüden. Allein kann man es leugnen? Liegt kein Vergnügen in der verständlichen Vorstellung einer Vollkommenheit? in der Erkenntniß Gottes? in der Erkenntniß aller Wahrheit? und in der Erfüllung unserer Pflichten? Ist der Geist, unabhängig von dem Körper, keines Vergnügens fähig? Wäre dieses, so fiele alles Wollen, alles Sehnen nach dem Guten, unsere Selbstbestimmungen, ja die ursprüngliche Kraft unseres denkenden Wesens hinweg. Was bliebe alsdann von uns übrig?

Es haben Einige aus diesen entgegengesetzten Meinungen eine dritte zusammensetzen, und den Vorwurf unseres Vergnügens in beiden, in Seele und Körper zugleich suchen wollen. Allein sollen verschiedene Ursachen ähnliche Wirkungen hervorbringen, so müssen sie nothwendig dasjenige gemein haben, woraus diese Wirkung entspringt. Was haben Seele und Körper gemein, daß beide Ursachen des Vergnügens sein können?

Folgende Betrachtung, Euphranor! wird Dich auf die Spur der Wahrheit leiten.

Die Zergliederer des menschlichen Körpers haben Dich gelehrt, daß die nervigten Gefäße sich in tausend labyrinthischen Gängen so zart durchkreuzen, daß in dem ganzen Baue Alles mit Einem, und Eines mit Allem verknüpft ist. Die Grade der Spannung theilen sich von Nerve zu Nerve harmonisch mit; und niemals geschieht eine Veränderung in einem Theile, die nicht gewissermaßen einen Einfluß in das Ganze hat. Diese harmonische Spannung nennen die Kunstverständigen den Ton.

Wird nun ein Glied, wird ein Theil des menschlichen Körpers von einem sinnlichen Gegenstand sanft gereizt, so pflanzt sich die Wirkung davon bis auf die entferntesten Gliedmaßen fort.

*) Siehe den achten Brief.

Alle Gefäße ordnen sich in die heilsame Spannung, in den harmonischen Ton, der die Thätigkeit des menschlichen Körpers befördert, und seiner Fortdauer zuträglich ist. Nach dem Genusse einer mäßigen Wollust, gehe das Spiel aller Lebensbewegungen freier und lebhafter von statten; die heilsame Ausdünstung, der Thau des menschlichen Körpers, wallt ungehindert fort, und wirkt in diesem Augenblicke, nach dem Zeugnisse des Sanctorius, die größten Wunder. Ein unleugbares Zeugniß, daß nach dem Genusse einer sinnlichen Wollust der Körper sich wohl befinde und der harmonische Ton in ihm hergestellt sei.

Alle diese Wirkungen erfolgen aus einem wundervollen mechanischen Triebe, bevor sich noch der denkende Theil des Menschen in das Spiel mischt.

Hievon ist kein Zweifel. Der Genuß der Liebe und des Weins, ein kühlendes Lüftchen in der schwülen Sommerhitze, eine gelinde Wärme, wenn Deine Glieder erstarrt sind, wirken diese nicht unmittelbar auf die Nerven? Bedürfen sie der Hülfe Deiner Gedanken, die Ausdünstung zu befördern, die Lebensgeister in Bewegung zu setzen und die Gliedmaßen thätig zu erhalten?

Rufe nunmehr die Zuschauerinn Deiner körperlichen Handlungen, rufe die Seele herbei. Wie wird sie sich verhalten? Sie wird einen behaglichern Zustand ihres treuen Gatten, ihres Körpers, gewahr werden, einen Zustand, der ihm eine längere Fortdauer, eine thätigere und wirksamere Realität zu versprechen scheint; aber sie wird die erstaunenswürdigen Vermischungen der Gefäße und ihre verschiedenen Spannungen nimmermehr deutlich, nimmermehr aufgeklärt übersehen können. Sie wird eine Verbesserung, einen Uebergang zu einer Vollkommenheit innerlich fühlen, aber die Art, wie diese Verbesserung entstanden, nur dunkel begreifen. Nimm dieses alles zusammen; sie wird eine undeutliche, aber lebhafte Vorstellung von der Vollkommenheit ihres Körpers erlangen; Genug genug, nach unserer Theorie den Ursprung eines Vergnügens zu erklären[a]).

Doch wie? Wenn alles sinnliche Vergnügen mit dem Begriffe einer Vollkommenheit verknüpft ist, „so werden alle fleischlichen Lüste löblich sein? So wird der tugendhaft handeln, der sich ihren Reizungen ohne Wahl und Unterschied überläßt?“

Keinesweges! Nur darin kommen alle sinnlichen Wollüste überein, daß der gegenwärtige Augenblick ihres Genusses mit dem Gefühle einer verbesserten Leibesbeschaffenheit verknüpft ist. Allein

die Folgen davon können schrecklich sein. Manche schnöde Wollust kann, nach dem süßen Genusse, die Gebeine ihrer Anbeter zernagen und alle Lebensgeister verzehren. So können gewisse Gifte den Gaumen mit einiger Süßigkeit schmeicheln, und dennoch den Tod nach sich ziehen.

Dieses ist der Wahn des Wollüstlings, er hört nicht die ernsthaft warnende Stimme der Zukunft. Die Gegenwart ist eine Sirene, die ihn mit ihren tödtlichen Süßigkeiten einschläfert. Sie versteckt ihr grausames Gefolge auf einen Augenblick gleichsam hinter die Scene, das aber dennoch, bald oder spät, ganz gewiß erscheinen und seine fürchterliche Rolle spielen wird. Der Mensch handelt weise, der sich mit den Waffen der Vernunft wider diese Verführerinn rüstet, und ihr alsdann nur trauet, wenn ihr keine Zukunft widerspricht.

Der Hensker unseres Lebens, der sinnliche Schmerz, hat keine andere Schreckniße, als das gegenwärtige sinnliche Bewußtsein einer Unvollkommenheit in dem Körper. Wenn nervigte Theile, die natürlicher Weise vereinigt sein sollten, aus ihrer Verknüpfung gerissen, oder so heftig gespannt werden, daß sie eine Zerreißung drohen [9]), so erstrecken sich die traurigen Wirkungen davon auf das ganze organische Gebäude. Der Ton wird verändert, es äußert sich eine Mißstimmung in allen Sehnadern; die Lebensbewegungen sind entweder träge oder in vollem Aufruhre. Die Nerven verkündigen diese Unordnung unverzüglich dem Gehirne. Was kann die Seele in diesem Augenblick anders wahrnehmen, als das dunkle, aus tausend einzelnen Empfindungen zusammengesetzte Gefühl einer Unvollkommenheit, die ihrem Körper den Untergang droht [10])?

Elfter Brief.

Theokles an Euphranor.

Dreifache Quelle des Vergnügens. Die Tonkunst gewährt uns alle Arten desselben. Alle Sinne haben ihre Harmonien. Mangel an den von den Neuern erfundenen Farbenklavieren. Flüchtiger Gedanke, wie sie verbessert werden könnten.

Wir sind endlich so weit, daß wir eine dreifache Quelle des Vergnügens entdeckt und ihre verwirrten Grenzen auseinandergesetzt haben: das Einerlei im Mannigfaltigen oder die Schönheit[1]), die Einhelligkeit des Mannigfaltigen oder die verständliche Vollkommenheit[2]), und endlich der verbesserte Zustand unserer Leibesbeschaffenheit[3]) oder die sinnliche Lust. Alle schönen Künste holen aus diesem Heiligthume das Labsal, womit sie die nach Vergnügen dürstende Seele erfrischen. Wie muß uns die Muse erquicken, die aus verschiedenen Quellen mit vollem Maaße schöpft und in einer angenehmen Mischung über uns ausgießt? Göttliche Tonkunst! du bist die einzige, die uns mit allen Arten von Vergnügen überrascht! Welche süße Verwirrung von Vollkommenheit, sinnlicher Lust und Schönheit! Die Nachahmungen der menschlichen Leidenschaften, die künstliche Verbindung zwischen widersinnigen Uebellauten: Quellen der Vollkommenheit! Die leichten Verhältnisse in den Schwingungen, das Ebenmaaß in den Beziehungen, das Ebenmaaß in den Beziehungen der Theile auf einander und auf das Ganze, die Beschäftigung der Geisteskräfte in Zweifeln, Vermuthen und Vorhersehen: Quellen der Schönheit! Die mit allen Saiten harmonische Spannung der nervigten Gefäße: eine Quelle der sinnlichen Lust[11])! Alle diese Ergötzlichkeiten bieten sich schwesterlich die Hand und bewerben sich wetteifernd um unsere Gunst. Wundert man sich nun noch über die Zauberkraft der Harmonie? Kann es uns befremden, daß ihre Annehmlichkeiten mit so mächtigem Reize in die Gemü-

1) Siehe den fünften Brief.
2) Eben daselbst.
3) Siehe den zehnten Brief.

ther wirken, daß sie rauhe und ungesittete Menschen bezähmt, rasende besänftigt und traurige zur Freude belebt?

So viel, ja weit mehrere Ergötzlichkeiten sind euch, murrende Sterbliche, vom Himmel beschieden. Es liegt nur an euch, so könnt ihr eure Wohnung hienieden zu einem Paradiese, und ein jedes unschädliche Gefühl zu einem Vergnügen machen.

Zweifele nicht, Euphranor! Für jeden Sinn ist eine Art von Harmonie bestimmt, die vielleicht mit nicht weniger Entzückung verknüpft ist, als die Harmonie der Töne. Die Anlage dazu liegt in unserm Gefühle. Es hat nur noch an glücklichen Köpfen gefehlt, die durch ihre Vertraulichkeit mit den Geheimnissen der Natur diese neuen Wege zur Glückseligkeit ausgekundschaftet, und die mit Blumen verstreute Spuren sichtbar gemacht hätten.

Vielleicht werden sich unsere Enkel dieser seligen Entdeckung zu erfreuen haben. Der Geruch und der eigentlich so genannte Geschmack sind für uns Jetztlebende nichts, als Quellen der sinnlichen Lust. Nur ein dunkles Gefühl einer verbesserten Leibesbeschaffenheit macht sie zu Gegenständen des Vergnügens. Wir nehmen in ihren mannigfachen Vermischungen weder Schönheit, noch Vollkommenheit wahr. Wer will aber die Wahrscheinlichkeit leugnen, daß diese Begriffe in ihnen liegen? oder die Möglichkeit, daß sie unsere Nachkommenschaft darin finden wird?

Die Augen haben unter allen sinnlichen Gliedmaßen die ältesten und gerechtesten Ansprüche auf unsere Erkenntniß sowohl, als auf unsere Glückseligkeit. Ein Blinder muß weit seligere Güter der Natur entbehren, als ein Taubgeborner. Die Augen fühlen deutlicher, schärfer und in einer größern Entlegenheit, als das Ohr. Und wer sollte es vermuthen? Kaum hat man im letzten Jahrhunderte angefangen, auf die Spur einer Harmonie in den Farben zu kommen. Was man in der Malerei von der Farbenharmonie wußte, beruhte auf bloßen Erfahrungen, und wurde auch von den eigenthümlichen Schönheiten der Malerei allzu sehr verdunkelt. Dir, großer Newton! hat das menschliche Geschlecht für diese Entdeckung verbunden sein sollen, und so viele Jahrhunderte mußten dir auch diesen unsterblichen Ruhm vorbehalten.

Man ist aber noch so glücklich nicht gewesen, diese Harmonie der Farben auf ihre wahre Stufe zu erheben, und zu der Mutter so vieler Ergötzlichkeiten zu machen, als die Harmonie

der Töne. Die Farbenklaviere scheinen mehr zu versprechen, als sie in der That leisten. Ich räume ihnen die harmonische Vermischung und Abwechselung der Farben, die Quelle der sinnlichen Schönheit, ein. Auch die sinnliche Wollust, die Verbesserung unserer Leibesbeschaffenheit kann ihnen schwerlich streitig gemacht werden. Es ist höchst wahrscheinlich, daß die nervigten Theile des Auges und ihre harmonischen Spannungen auf eben die Art von den Farben, wie die Gefäße des Gehörs von den Tönen, verändert werden. Daß sich diese Eindrücke von den Gliedmaßen des Gesichts auch eben so schnell und eben so stark auf das ganze Nervengebäude verbreiten, als von den Gliedmaßen des Gehörs, ist zwar noch so ausgemacht nicht. Man kann es aber auch nicht mit Gewißheit leugnen. Allein die Quelle der Vollkommenheit, die Nachahmung der menschlichen Handlungen und Leidenschaften? Kann uns eine Farbenmelodie mit diesem Vergnügen segnen? Die Leidenschaften werden natürlicherweise durch gewisse Töne ausgedrückt, daher können sie durch die Nachahmung der Töne in unser Gedächtniß zurückgebracht werden. Welche Leidenschaft aber hat die mindeste Verwandtschaft mit einer Farbe?

Noch mehr; Farben können nicht ohne Räume, und Räume nicht ohne Figuren vorgestellt werden. Man muß sie also in einem bestimmten Raume entweder alle auf einer einzigen Figur spielen lassen, oder es müssen mit den verschiedenen Farben zugleich verschiedene Figuren auf einander folgen. Hat man aber eine Harmonie der Größen schon gefunden? Weiß man den verschiedenen Figuren, die die abwechselnden Farben vorstellen, eine Einheit im Mannigfaltigen zu verschaffen? Geschieht dieses nicht, so muß entweder die Disharmonie, oder das Einerlei der Figuren, nothwendig die Lust stören, mit welcher uns, wenn ich so reden darf, die wohllautenden Farben zu erfreuen versprechen.

Sollte es aber nicht möglich sein, die Linie der Schönheit oder des Reizes, die in der Malerei tausendfaches Vergnügen gewährt, mit der Harmonie der Farben zu verbinden?

Man kennt in Deutschland nunmehr die Wellenlinie, die unser Hogarth*) für die Maler als die ächte Schönheitslinie festgesetzt hat. Und den Reiz? Vielleicht würde man ihn nicht unrecht durch die Schönheit der wahren oder anscheinenden Be-

*) In seiner Zergliederung der Schönheit.

wegung erklären. Ein Beispiel der erstern sind die Mienen und Geberden der Menschen, die durch die Schönheit in den Bewegungen reizend werden; ein Beispiel der letztern hingegen die flammigen oder, mit Hogarthen zu reden, die Schlangenlinien, die allezeit eine Bewegung nachzuahmen scheinen[12]). Könnte man also nicht eine Vermischung von melodischen Farben in eine von diesen Linien dahin wallen lassen? Könnte man nicht, um dem Auge desto mehr zu gefallen, verschiedene Arten von wellenförmigen und flammigen Linien mit einander verbinden[13])?

Dieses ist ein flüchtiger Gedanke, den ich selbst nicht in's Werk zu richten weiß; und vielleicht ist es auch eine Unmöglichkeit, ihn jemals auszuführen. In diesem Falle mag er mit jenen ökonomischen Vorschlägen in gleichem Paare gehen, die eben so wenig auszuführen sind und dennoch so manches gelehrte Blatt anfüllen.

Zwölfter Brief.

Theokles an Euphranor.

In der organischen Natur können alle Begebenheiten, die mit einander verknüpft sind, wechselsweise eine aus der andern entstehen. Ursprung des angenehmen Affects. Der Körper ersetzt durch die sinnliche Lust den Abgang in Vergnügen, den er durch die Verdunkelung der Begriffe anrichtet. Vergnügen eines Meßkünstlers.

In dem wundervollen Baue des menschlichen Körpers sind Wirkungen und Ursachen so sehr in einander verschlungen, daß sie nicht selten ihre Bestimmungen vertauschen, jene vorhergehen, und diese aus ihnen entspringen. Untrügliche Erfahrungen haben die Arzneiverständigen auf diese große Maxime der Natur geleitet, und daher in der Beurtheilung verwickelter Krankheiten behutsamer verfahren gelehrt. Zwei Gequälte können eben die Schmerzen fühlen, eben die Klagen führen; und die Quelle, daraus sich der Kelch der Leiden über sie ergossen, kann immer noch verschieden sein. Was hier eine Folge ist, kann dort die Ursache der Marter gewesen sein; denn auch die Krankheiten, auch die Unordnungen in der organischen Natur, erfolgen nach gewissen allgemeinen Ge-

setzen, nach einer wechselsweisen Verknüpfung der Wirkungen und Ursachen, die auf den großen Zweck der Schöpfung gemeinschaftlich abzielen.

Hat die Natur sich allenthalben dieses Gesetz zur Richtschnur vorgeschrieben, so scheint sie bei der Verknüpfung des Gehirns, dieses Behälters von Leben und Empfindung, mit allen übrigen Gliedmaßen am wenigsten davon abgewichen zu sein.

Unzählige Erfahrungen können für diese Wahrheit die Gewähr leisten.

Eine jede Zerrüttung in den nervigten Gefäßen wird von einer Unordnung im Gehirne begleitet, so wie die geringste Schwachheit im Gehirne sich in dem ganzen sehnaderigen Gewebe äußert.

Wenn eine Bewegung in den Gliedmaßen eine Vorstellung in dem Gehirne nach sich zieht, so bemüht sich wechselsweise diese Vorstellung, wenn sie vorhergeht, wiederum jene Bewegung hervorzubringen.

Die aufmerksame Betrachtung der Marter, damit jener Uebelthäter geplagt wird, kann in eben denselben Gliedmaßen der Zuschauer gewisse Zuckungen, gewisse Täuschungen ähnlicher Schmerzen hervorbringen, die ohnstreitig den Schmerzen jenes Gequälten nichts nachgeben würden, wenn die Vorstellung davon heftig genug wäre.

Im Traume, wenn die Empfindungen schlafen und die Einbildungen eigenmächtig regieren, sieht man auf Veranlassung dieser Einbildungen alle die Bewegungen, oder wenigstens die Bemühungen zu den Bewegungen, in den Gliedmaßen entstehen, die nach dem ordentlichen Laufe der Empfindungen vorherzugehn und die innern Vorstellungen zu verursachen pflegen.

Alle diese Beispiele lehren Dich, theuerster Jüngling! daß von allen Begebenheiten in der organischen Natur eine jede bald die Ursache, bald die Wirkung einer und eben derselben Veränderung sein könne.

Ist nun überdem wahr, daß eine jede sinnliche Wollust, ein jeder verbesserter Zustand unserer Leibesbeschaffenheit die Seele mit der sinnlichen Vorstellung einer Vollkommenheit anfüllt*), so muß auch umgekehrt eine jede sinnliche Vorstellung einer Voll-

*) Siehe den zehnten Brief.

kommenheit ein Wohlsein des Körpers, eine Art von sinnlicher Wollust nach sich ziehn.

Und so entsteht der angenehme Affect. Er äußert sich durch einerlei Wirkungen mit der sinnlichen Wollust; nur in den Ursachen gehen sie von einander ab. Diese nimmt ihren Anfang in den Gliedmaßen durch die Wirkung äußerlicher Gegenstände, und verbreitet sich von da auf das Gehirn. Der Affect hingegen entsteht in dem Gehirne selbst. Die Vorstellung einer geistigen Vollkommenheit, die Erinnerung einer genossenen sinnlichen Lust, und die Einbildung, die uns bei dieser Gelegenheit tausend andere angenehme Empfindungen in das Gedächtniß zurückführt, ordnen die Fasern des Gehirns in den gehörigen Ton, beschäftigen sie, ohne sie zu ermüden; das Gehirn theilt diese harmonische Spannung den Nerven der übrigen Gliedmaßen mit; der Körper geräth in den Zustand der Behaglichkeit*): der Mensch geräth in einen angenehmen Affect.

Daher die Wallung des Geblüts! Daher die mannigfaltigen Bewegungen der Gliedmaßen, die Du**) in dem Stande der Affecte bemerkt hast! Bewundere die Gütigkeit unseres allgemeinen Vaters gegen seine undankbaren Söhne! Die Seele würde mit größerer Entzückung beglückt sein, wenn ihre Begriffe von Vollkommenheit völlig deutlich wären. Allein sie konnten es nicht sein. Die Weisheit, sagt Plato, mit der Nothwendigkeit vereinigt, haben die Welt geschaffen. Die Seele des Menschen war, ihrem innern Wesen nach, der vollkommensten Deutlichkeit unfähig. Jede Erkenntniß derselben mußte mit dem Sinnlichen vermischt sein, das heißt, von einem irdischen Wesen abhängen, das, mit der Seele vereinbart, ihrer Erkenntniß sowohl, als dem Vergnügen, das aus derselben entspringt, bestimmte Schranken setzt. Und siehe! das irdische Wesen, der träge Körper selbst, ist eine neue Quelle der Lust. Bei einer jeden Vorstellung einer Vollkommenheit begünstigt er uns mit dem Begriffe seines eigenen Wohlseins, und ersetzt einigermaßen den Unfug, den die Sinnlichkeit in dem System unserer Vergnügungen angerichtet hat.

Der tiefsinnige Mathematiker, der die verborgensten Wahrheiten ergrübelt, bessert seine Seele. Allein die Sinne nehmen

*) Ebendaselbst.
**) Siehe den zweiten Brief.

an der Freude keinen Antheil, so lange er von Wahrheit auf Wahrheit mühsam fortschreitet. In dieser Folge seines Nachsinnens macht ein deutlicher Begriff dem andern Platz. Lauter Arbeit! lauter mühsame Arbeit!

Wenn er aber die Kette der Schlüsse, die er durchgearbeitet, auf einmal überdenkt, wenn er überschlägt, wie die Wahrheiten in der besten Ordnung Glied an Glied geheftet sind, wie eine aus allen, und alle aus einer fließen; welche Fülle der sinnlichen Lust muß sich alsdann aus seinem Gehirne auf den ganzen Körper ergießen! Seine Vorstellung wird alsdann aufhören deutlich zu sein; er kann unmöglich die ganze Kette auf einmal in völliger Lauterkeit übersehen. Allein die erstaunliche Mannigfaltigkeit, die sich in der schönsten Ordnung ausnimmt, bewegt alle Fasern seines Gehirns in einer holdseligen Eintracht. Sie macht das Spiel aller Nerven rege; der Mathematiker schwimmt in Wollust.

Dreizehnter Brief.

Theokles an Euphranor.

Lindamour's Vertheidigung des Selbstmords wird geprüft, der Streitpunkt gehörig eingeschränkt, und bewiesen, daß die berüchtigtsten Selbstmörder von desselben Entscheidung nichts hoffen können. Die Schaubühne hat ihre besondere Sittlichkeit. Der Selbstmord ist auf der Schaubühne, aber nicht im Leben sittlich gut.

Ich war eben auf jenem Hügel in meiner schwärmerischen Andacht, wie Ihr sie zu nennen pflegt, begriffen, als ich unsern Eudox von ferne erblickte. O wie vergnügt haben wir den Abend zugebracht! und wie sehnlich haben wir Dich in unsere Gesellschaft gewünscht! Lindamour's Gründe für den Selbstmord waren der Gegenstand, womit wir uns unterhielten; und wir stritten bis Mitternacht, ehe wir uns über diese verjährte Streitfrage einigermaßen vergleichen konnten. Eudox verfocht, mit einer ihm gewöhnlichen Hitze, diese in unserm Vaterlande eingerissene Raserei. Sein brennender Eifer für die Ehre Englands hat nicht selten einen Einfluß in seine Denkungsart. Er wünschte, der

Wahrheit unbeschadet, ein Vorurtheil vertheidigen zu können, das in seinem Vaterlande gleichsam das Bürgerrecht erlangt hat. Ich that ihm allen möglichen Widerstand; und dieses sind die Gründe, deren ich mich wider ihn bediente.

Ist die Frage, ob man sich durch die Furcht einer schimpflichen Beerdigung vom Selbstmorde abschrecken, oder durch die Hoffnung eines vergötternden Nachruhms dazu antreiben lassen soll, so antwortet die Vernunft: keines von beiden. Diese Handlung mag von dem Rechtgläubigen als eine Versetzung in eine andere Welt, oder von dem Ungläubigen als eine Zernichtung unseres Daseins betrachtet werden, so hängt ihre innere Rechtschaffenheit doch in beiden Fällen nicht von der Art und Weise ab, wie man künftig meinem Leichname oder dem leeren Schall meines Leumundes mitspielen wird. Ist die Handlung rechtschaffen, so mag der wilde Pöbel meinen Leichnam immer zu Staube treten. Ist sie es nicht? Welchen Reiz kann ich dann in dem lautesten Beifall einer ganzen Nachwelt finden?

Der sich durch schimpfliche Ahnungen abschrecken läßt seinem Leben ein freiwilliges Ende zu machen, gleicht jenem Blödsinnigen, der durch die Erinnerung, daß das kalte Wasser seiner gebrechlichen Leibesbeschaffenheit schaden könne, von dem festen Vorsatze sich zu ersäufen abgebracht wurde. Und jener, der sich um die innerliche Güte seiner Handlung nicht bekümmert, und bloß dem gehofften Nachruhm sein Leben zum Opfer bringt, begeht mit dem Wollüstling, der ihm gerade entgegengesetzt scheint, im Grunde einerlei Thorheit. Er kann sich von der Glückseligkeit, der er sich aufopfert, unmöglich mehr, als den gegenwärtigen schmeichelhaften Genuß versprechen. Nach dem Tode muß er, wenn er die Unsterblichkeit leugnet, eine gänzliche Zernichtung, wo nicht die äußerste Verachtung alles Nachruhms, erwarten, der nicht auf wahre Tugend gegründet ist. Was spornt ihn also zu dieser entsetzlichen That an? Die augenblickliche Vorstellung: „ich werde vergöttert werden; tausend Zungen werden meinen Ruhm ausbreiten." Ihm gilt also der gegenwärtige Genuß, der in einem Nu mit ihm verschwindet, mehr als tausend edlere Güter, die vielleicht in der Zukunft auf ihn gewartet haben. Einerlei Schwachheit mit dem weichlichsten Wollüstlinge*)!

*) Siehe den zehnten Brief.

Der eigentliche Streitpunkt muß also sein: ist der Selbstmord erlaubt, und kann ihn ein Tugendhafter begehen?

Noch eine Einschränkung, die ich den Vertheidigern des Selbstmordes zu bedenken gebe.

Die Heftigkeit der Leidenschaft, die den zum Selbstmord Entschlossenen foltert, kann uns einiges Mitleid über sein trauriges Schicksal abnöthigen, aber der Zulässigkeit seiner Handlung kein Gewicht geben. Was soll die Last seiner begangenen Uebelthat von ihm abwälzen? „Die Leidenschaft hat seine Vernunft überwältigt?" Was nennt man sonst Laster, als die Tyrannei der Leidenschaften über die Vernunft? Soll also das Laster selbst zu seiner eigenen Entschuldigung dienen? So wäre ein Mord erlaubt, wenn er in der jählingen Hitze eines aufgebrachten Zorns geschieht; und Phädrens sträfliche Liebe müßte aufhören lasterhaft zu sein, weil sie von der heftigsten Leidenschaft verzehrt ward.

Die nunmehr näher eingeschränkte Streitfrage ist also diese: „kann die Vernunft je dem Menschen den Selbstmord anrathen?"

Soll ihn die Vernunft anrathen, so muß uns eine kalte Ueberlegung versichern, daß alle Güter dieser Erde für uns auf ewig verloren sein werden; so muß es wenigstens höchst wahrscheinlich sein, daß weder Ueberlegung noch Zeit vermögend sein werden, einen quälenden Eindruck zu überwältigen. Wir müssen den schwarzen Dunst, der aus dem Schlamme der Leidenschaft aufsteigt, zerstreut und die Gegenstände lauter und ungebrochen betrachtet haben. Und dennoch soll uns das Leben ekeln? dennoch sollen wir mehr Trübsal, als Gutes vor Augen sehen? Welcher von allen Selbstmördern war in solchen Umständen? oder welcher unselige Sterbliche wird je in solchen Drangsalen seufzen?

Du siehest, edler Jüngling! ich bin gegen die Verfechter des Selbstmordes freigebig gewesen. Das Unvermögen ihrer Ueberlegung, einen schmerzhaften Gedanken zu unterdrücken, habe ich, wenn sie dessen auf's künftige versichert sind, gutwillig für eine Entschuldigung gelten lassen. Wie vieles wird ein strengerer Sittenlehrer noch hierwider einzuwenden haben!

Allein dieses zugegeben, so bleibt der Fall, den der Streitpunkt nach unsern Begriffen voraussetzt, fast unmöglich. Blount, der in der Hoffnung seiner Liebe betrogen ward; Sidney, den

der Dichter befürchten läßt, durch Untreue seine Geliebte getödtet zu haben; Mellefont, der wirklich durch seine Unart dazu Anlaß gegeben haben soll, können von der Entscheidung dieser Streitfrage keine Gründe zu ihrer Entschuldigung hoffen.

Wenn Du je geliebt hast, Euphranor! so versetze Dich ganz in das Elend dieser Verzweifelten. Empfinde alle Schmach des betrogenen Liebhabers, die Reue der Treulosen und die schrecklichen Gräuel des Verführers in ihrem weitesten Umfange. Noch mehr! laß sie alle in entsetzlicher Vermischung über ein einziges Haupt ausgegossen sein. Wie nun? Bleibt dem Elenden kein anderer Trost, als Gift und Dolch? Wenn der Verstockte auch gegenwärtig seine Brust allen Trostgründen verschließt, wenn die Vernunft, die Freundschaft, die ganze Natur, die Gottheit selbst jetzt tauben Ohren predigt; wird die Zeit nicht den heilsamen Staub der Vergessenheit über seine Wunde streuen? Wird die Zukunft ihn nicht ganz umbilden und in eine Sphäre von ruhigen Empfindungen setzen, in welcher er den gegenwärtigen Sturm von ferne betrachten wird? Gesetzt, er leugnet die Vorsehung, er leugnet die Güte Gottes, die alles, Euphranor, fürwahr! alles zu unserm Besten lenkt; hat er so elende Begriffe von der Natur unserer Empfindungen, daß er glaubt, der Donner würde unaufhörlich in seinen Ohren rauschen, der jetzt über seinem Haupte rollt? Und hiervon soll ihn die Vernunft überzeugen? O nein! die Leidenschaft, die schwärzeste Leidenschaft hat sein Gesicht umnebelt. Und wenn er noch so kaltsinnig, den Dolch in der Hand, seinen Entschluß zu überlegen scheint, so laß Dich den Schein nicht trügen. Es ist die wilde, halsstarrige Gemüthsstille der verstocktesten Selbsthasser, der Gipfel aller Wuth, der die Vernunft noch weiter von ihnen verbannt, als das Toben der ausgelassensten Verzweiflung; denn diese braust öfter in Worten aus, ohne bis zur entsetzlichen That empor zu schäumen.

Du irrst, edler Jüngling! wenn Du glaubst, der Selbstmord drücke das Siegel auf die moralische Güte eines Charakters. Nicht auf die moralische Güte überhaupt. Die Schaubühne hat ihre eigene Sittlichkeit. Im Leben ist nichts sittlich gut, das nicht in unserer Vollkommenheit gegründet ist; auf der Schaubühne hingegen ist es alles, was in der heftigen Leidenschaft seinen Grund hat. Der Zweck des Trauerspiels ist, Leidenschaft zu erregen; und das schwärzeste Laster, das zu diesem

Endzwecke leitet, ist auf der Schaubühne willkommen. Daher ist auch der Selbstmord theatralisch gut. Die Nachreu eines Orosmans, die Gewissenswunden eines Mellefont's würden ihre Brust nur schwach zu beklemmen scheinen, wenn sie uns nicht durch den allerentsetzlichsten Entschluß von dem Gegentheile überzeugten.

Hierin liegt ein großes Kunststück der theatralischen Poesie. Der Dichter muß den Streit der wahren Sittlichkeit mit der theatralischen sorgfältig verstecken, wenn das Schauspiel gefallen soll. Man lasse den bedrängten Sir Sampson in dem Augenblicke, da sich seiner Tochter Entführer ersticht, ihm diese Worte zurufen: Was thust du, Bösewicht! willst du Laster durch Laster büßen? Den Augenblick würde die theatralische Sittlichkeit nebst dem Endzwecke des Dichters verschwinden. Unser Mitleiden, das kaum rege zu werden anfing, würde sich in dem Spiegel der wahren Sittlichkeit, den man uns vorhält, in Abscheu verwandeln.

Vierzehnter Brief.

Euphranor an Theokles.

Lindamour's Vergleichung der Empfindungen mit Größen wird verworfen. Aus der Natur unserer Seele wird erwiesen, daß der Selbstmord auch ohne Hülfe einer Offenbarung unzulässig sei, wenn wir annehmen, daß unsere Seele mit dem Tode zernichtet wird.

Auch alsdann, wenn sich der fast unmögliche Fall ereignen sollte, den der Streit voraussetzt, hat die Vernunft noch Gründe, die Zulässigkeit des Selbstmordes zu bestreiten. Lindamour, der*) das Nichtbewußtsein oder die gänzliche Zernichtung mit dem Zero, und das Bewußtsein einer Unvollkommenheit mit einer negativen Größe verglichen, muß entweder dieses Gleichniß nur scherzweise vorgebracht haben, oder er hat sich den äußerlichen Schein einer Aehnlichkeit blenden lassen. Was ist eine negative Größe? Ein Kunstwort, das die Mathematiker angenommen haben, eine wirk-

*) Siehe den neunten Brief.

liche Größe anzudeuten, um welche eine andere verringert werden muß.

Das Negative ist von dem Positiven in Ansehung der Größe gar nicht, wohl aber in Ansehung der Verrichtung unterschieden, die mit dieser Größe vorgenommen werden soll. Jene soll abgezogen, diese hinzugethan, jene von einem Punkte an rückwärts, diese vorwärts genommen werden [14]). Wenn also Lindamour sagt, die negative Größe sei weniger als Zero, so muß er entweder gar nichts, oder dieses dabei denken: eine negative Größe, zu einer wirklichen hinzugethan, oder deutlicher, eine ihr gleiche positive Größe, von einer andern positiven abgezogen, läßt weniger übrig, als wenn das Zero zu eben der Größe hinzugethan wird. Läßt sich aber das mindeste hiervon in unserm Falle anbringen [15])?

Der sich in elenden Tagen nach einem zeitlichen Schlafe sehnt, könnte sich vielleicht Lindamour's Gleichniß zu Nutze machen. Er hofft, zu seligern Tagen wiederum zu erwachen. Sein Dasein wird sich ermuntern; die wirkliche Größe, seine rückständige Vollkommenheit, wird vorhanden sein, zu welcher die negative und das Zero hinzugethan werden müssen, wenn das Ueberbleibsel gehörig berechnet werden soll. Allein der Selbstmörder, der die Vernichtung (ich rede mit dem Ungläubigen, weil, nach Deinem Geständnisse, seine Begriffe den Selbstmord am meisten beschönigen) der die Vernichtung seiner selbst, sage ich, einem unvollkommenen Zustande vorzieht, hebt die Größe auf, darauf sich die Rechnung bezieht. Wozu soll die negative Größe, wozu soll das Zero hinzugethan werden? Zu der Vollkommenheit seiner einzelnen Person? sie wird nicht mehr sein. Zur Vollkommenheit des Ganzen? o die Verbindlichkeit gegen das Ganze war gewiß der Grund nicht, der ihn zum Selbstmord angetrieben!

Und wie könnte sie es sein? Kann ein erschaffenes Wesen behaupten: „mein Dasein gereicht dem Ganzen zu einer Unvollkommenheit?“ Wodurch ist der Kurzsichtige zu dieser Erkenntniß von dem Besten des Ganzen gelangt?

Alle übrigen Schlüsse dieses eifrigen Patrioten sind nicht weniger betrüglich. Nichts ist ungereimter, als eine Befugniß zum Selbstmorde, eine sittliche Fähigkeit, den Tod, wenn er Vernichtung ist, dem Leben vorzuziehen. Vorzug, Wahl, Freiheit, alle diese Begriffe verschwinden, sobald zwischen Sein und Nichtsein ein Ausspruch geschehen soll.

Ich will Dir bei dieser Gelegenheit den ganzen Wortwechsel

mittheilen, der zwischen dem Eudor und mir über den erheblichsten von Lindamour's Schlüssen vorgefallen.

Gesetzt, sagte er, ich opferte dir Lindamour's Gleichniß von positiven und negativen Größen auf, so bleibt die Hauptsache immer noch unangetastet. Es ist kein Zweifel: „es kann Umstände geben, darin uns eine Zernichtung, ein Nichtbewußtsein erwünschter ist, als das Bewußtsein von tausend Mängeln."

Was kann hierwider eingewendet werden?

Dieses, antwortete ich, daß der ganze Gedanke verschwindet, sobald man ihn zergliedert.

Der Beweis — — —

Ist sehr leicht. Antworte nur auf einige Fragen, die ich thun werde. „Glaubst du irgend, daß die Seele, oder mit meinen Landsleuten zu reden, unser denkendes Selbst eine Wahl ohne Grund, und gleichsam nur den Eigensinn ihrer Freiheit zu zeigen, treffen könne?"

Gewiß nicht. Ohne Bewegungsgründe bleibt die Kraft unserer Seele ewig unbestimmt. Wenn hingegen in der Sache selbst kein Grund liegt, so kann die geringschätzigste Kleinigkeit die Stelle eines wichtigen Grundes vertreten [16]).

Wohl! Es wird also alles, was wir wollen, gewissermaßen besser sein, wenigstens uns besser scheinen müssen, als das, was wir nicht wollen. Oder findest du irgend ein bestimmteres Wort, diesen Begriff auszudrücken?

Wahrlich keines! Denn besser sein und lieber haben beziehen sich auf einander. Ich will etwas lieber, als etwas andres, weil ich es für besser halte.

Auch der Tod, wenn wir ihn dem Leben vorziehen wollen, muß uns besser scheinen als dieses?

Allerdings!

Was heißt aber besser sein? Heißt es etwas andres, als unser Gutes befördern, unserer Vollkommenheit zuträglich sein? Denn gut ist alles, was zu unserer Vollkommenheit etwas beiträgt.

Ich merke deine List, verschlagener Sokrates! Du glaubst mich mit deinen verfänglichen Fragen schon ziemlich bestrickt zu haben. Wenn ich es hier bei einem einsylbigen Ja bewenden ließe, so würde gewiß die nächste Frage sein: „kann der Tod zu unserer Vollkommenheit etwas

beitragen?" Jedoch siehe! Ich entwische deinen Schlingen. Besser ist, was entweder unsere Vollkommenheit befördert, oder (merke es wohl, Theokles!) uns von einer größern Unvollkommenheit befreit. Ich kann also sehr wohl sagen, der Tod — — —

Zu übereilt, Eudox! zu übereilt. Wir wollen unsere Begriffe, so weit wir können, zergliedern. Was ist Vollkommenheit? Hast du irgendwo eine Erklärung davon angetroffen?

Wie man in den Schulen lehrt; so ist sie die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen.

Gut! diese Erklärung ist so fruchtbar, als richtig. Allein Uebereinstimmung des Mannigfaltigen scheint eine Zusammensetzung des Verschiedenen vorauszusetzen, und also möchte diese Erklärung mehr auf die Vollkommenheit der zusammengesetzten, als der einfachen Wesen passen. Es ist wahr, man trifft bei einfachen Wesen immer noch verschiedene Vorstellungen, verschiedene Abänderungen an, die mit einander sowohl, als mit den Gegenständen, die sie abbilden, übereinstimmen; und je mehr sie übereinstimmen, desto vollkommener sind sie. Findest du aber keine Erklärung, die auf einfache Dinge etwa natürlicher angebracht werden könne?

Ich finde wahrlich keine.

So folge mir; ich will dich auf eine leiten. Ist die Seele nicht vollkommener, die sich mehr Sachen, eine Sache deutlicher, mit weniger Mühe vorstellen und länger behalten kann, als eine andere?

Unstreitig!

Oder kurz, eine Seele ist vollkommener, wenn sie eine größere Vorstellungskraft hat.

Ja, es scheint also.

Die Vollkommenheit der Seele besteht also in dem Grade ihrer Vorstellungskraft oder, welches eben so viel, ihrer Wirklichkeit (Realität)[17]?

Unvergleichlich, Theokles! Denn das Wesen der Seele besteht bloß in ihrer Vorstellungskraft.

Was also die Grenzen unserer Wirklichkeit, unserer Vorstellungskraft erweitert, oder ihre nähere Einschränkung (ich habe deine Ausflucht begriffen, Eudox!) verhütet, das macht uns vollkommener.

Ja!

Das ist also auch besser, als etwas anderes, das dieses nicht so wohl thut?

Richtig!

Auch umgekehrt. Was besser sein soll, als etwas anderes, muß die Schranken unserer Wirklichkeit, die Grenzen unseres Daseins erweitern, oder eine nähere Einschränkung desselben verhüten. Denn nichts anderes heißt Vollkommenheit befördern, und Unvollkommenheit abhalten.

Ich muß es freilich eingestehen.

O so habe ich gesiegt! Setze alle diese analytischen Gleichungen, diese aufgelösten Begriffe anstatt derjenigen, deren sich Lindamour bedient. Wir können ein Nichtbewußtsein, eine Zernichtung lieber haben wollen, oder sie kann besser sein; sie kann eine größere Unvollkommenheit abhalten; sie kann die nähere Einschränkung unserer Wirklichkeit mehr verhüten, als das Bewußtsein unserer Vollkommenheit, oder als das Bewußtsein eines geringern Grades unserer Wirklichkeit. Denn nichts anderes war nach unserer Erklärung eine Unvollkommenheit. Kann ein Vernünftiger so ausschweifend denken? Unsere Zernichtung erweitert die Grenzen unseres Daseins, oder verhütet seine nähere Einschränkung mehr, als ein geringer Grad unseres Daseins.

Es ist dir gelungen, Theokles! Ich bin nunmehr wirklich so weit, daß ich mich ergeben muß. Jedoch, vielleicht sind meine Waffen zu schwach, dir gehörigen Obstand zu thun; vielleicht würde sich Lindamour besser vertheidigt haben.

Wahrlich, Euphranor! ich weiß nicht, wie der Scharfsinnigste die Sache der Selbstmörder besser vertheidigen könnte. Er wäre immer auf ein gewisses Bessersein, Erwünschtersein, Lieberhaben hinausgekommen, das sich mit unserer Zernichtung gar nicht verbinden läßt. Die Wahrheit steht fest: das Gefühl eines geringern Grades der Wirklichkeit befördert unsere Vollkommenheit unendlich mehr, als die Zernichtung [18]).

Funfzehnter Brief.

Theokles an Euphranor.

Naturalisten können durch die vorigen Schlüsse nicht vom Selbstmorde abgehalten werden. Andere Gründe, die Sträflichkeit des Selbstmordes auch nach diesem Lehrgebäude zu erhärten.

Kaum war heute die Sonne aufgegangen, als ich den britischen Eudox mit einer unruhigen Miene in mein Zimmer treten sah. Wie denn so früh, mein Freund? rief ich ihm entgegen. Theokles, erwiederte er, ein seltner Verdruß hat mir heute die Ruhe geraubt. O! das war in deinen Augen zu lesen, versetzte ich; allein worüber der Verdruß?

Ueber mich selbst. Ueber die Ungeschicklichkeit, mit welcher ich gestern den Selbstmord vertheidigte.

So erscheinst du heute vermuthlich mit mächtigern Waffen ausgerüstet.

Mit so mächtigen, daß ich dem stärksten Angriffe widerstehen zu können glaube. Nicht wahr? du denkst alles gethan zu haben, da du bewiesen, daß dem Rechtgläubigen die Religion, dem Ungläubigen hingegen sein eigenes System, das System der Zernichtung nach dem Tode, eine unüberwindliche Liebe zum Leben eingeben müsse?

Und war es denn hiermit noch nicht genug? Was war denn noch zu thun übrig?

Alles, liebster Freund! Es war noch alles zu thun übrig. Die der Selbstmord in Versuchung gebracht, scheinen mir einem dritten Systeme zugethan gewesen zu sein, wider welches alle deine Gründe nichts vermögen. Man könnte sie eine Mittelgattung zwischen Gläubigen und Ungläubigen nennen, die — — —

Eine Mittelgattung zwischen Gläubigen und Ungläubigen? Etwa wie die Seelen jenes Weltweisen eine Mittelgattung sind, zwischen einfachen und zusammengesetzten Wesen?

Scherze nicht, Theokles! Ich will mich näher erklären. Vielleicht haben sich Theoklese zu dieser Mittelgattung bekannt. Ich meine Weltweise, über die keine geoffenbarte

Religion eine merkliche Gewalt hat; die also das Gebot nicht achten, welches ihnen ihr Kreuz, und sollten sie es auch abwerfen können, mit Freuden zu tragen befiehlt. Diese halten alle Mittel, ihren Zustand zu ändern, für erlaubt, ja für löblich, wenn sie von der sich selbst überlassenen Vernunft gebilligt werden. Sie sind aber überdem allenthalben gefolgt, wohin sie die Weltweisheit geleitet. Auch über die Ufer dieses Lebens weit hinaus haben sie sich mit ihren Schlüssen gewagt, die Unsterblichkeit der Seele und eine philosophische Art von Lohn und Strafe außer Zweifel zu setzen. Diese betrachten den Tod nicht als eine Zernichtung ihres Daseins; nein! als einen Uebergang in eine andere Art von Fortdauer, die mit ihrem jetzigen Leben nur abwechselt. Wenn sie sich tödten, so suchen sie nicht einen unvollkommenen Zustand mit einer Zernichtung zu vertauschen; sie suchen nur die gegenwärtige Hülle, so zu sagen, abzustreifen, den verdrießlichen Balg hinter sich zu lassen, und in einer neuen Verwandlung mit verklärter Schönheit hervorzubrechen. Sie sind ungewiß, ob der zukünftige Zustand besser sein wird, als der, aus welchem sie sich reißen; allein sie werden dieser Verwandlung nicht entgehen; und einen Augenblick länger in dieser Welt zu sein, ist nur für diejenigen Gewinn, die mit dem Tode vernichtet zu werden sich fürchten. Diesen wahren Weltweisen hingegen gilt eine gewaltsame Entleibung so viel, als eine durch die Wärme beschleunigte Verwandlung eines Wurms.

Was kann hierin sträflich sein? — Siehst du, Theokles! mit welcher undurchdringlichen Schanze ich die Selbstmörder umgeben? Versuche deine mächtigsten Waffen, ob sie hier das Mindeste zerrütten können!

Wohl, Eudox, versetzte ich, ich will meine Kräfte versuchen. Ich werde aber, nach der Gewohnheit der Kriegeserfahrnen, für jede neue Art von Befestigung eine neue Art von Angriff erfinden müssen. Ich frage dich also, als den Sachwalter dieser Weltweisen, ob sie nicht für höchst wahrscheinlich halten, daß Zeit und Ueberlegung ihren jetzt nagenden Kummer unterdrücken und heilsame Beruhigung in ihre verwundete Seele gießen werden?

Sie können es dafür halten. Allein das zukünftige Leben

verspricht ihnen vielleicht diese Beruhigung mit mehrerer Wahrscheinlichkeit.

Weiche hiervon nicht ab, Eudox! Die Zukunft muß ihnen dieses in jenem Leben mit mehrerer Wahrscheinlichkeit versprechen. Denn wäre die Hoffnung auf beiden Seiten gleich, so hätten sie keinen Grund, den gegenwärtigen Zustand zu verlassen. Allein worauf stützt sich diese hoffnungsvolle Erwartung?

Vor der Geburt lag der künftige Mensch in einem Embryo verwickelt; sein Zustand war ein beständiger Schlummer, darin weder deutliche Vorstellungen, noch Bewußtsein anzutreffen gewesen. Als sich seine Gliedmaßen entwickelten, wand sich auch die Seele von den Fesseln des Schlafes los und trat auf die Scene, mit Gedanken und Bewußtsein ausgerüstet. Nach dem Tode verwesen alle Gliedmaßen wieder. Die Masse zerstreut sich, deren organischer Bau der Seele so wichtige Dienste geleistet. Sie selbst, die denkende Monas, schränkt sich wiederum in den Bezirk eines Embryons ein. Was ist wahrscheinlicher, als daß sie alsdann in ihren uralten Zustand zurückkehren und wiederum in einen tiefen Schlaf versinken wird? Oder haben deine Weltweisen irgend eine Offenbarung, die sie eines bessern belehrt?

Nichts von Offenbarung! Sie trauen keiner.

Woher wissen sie also, daß die Einschränkung unserer Denkungskraft sich mit dem Tode plötzlich ändern, und nicht mehr von dem Stande der mit ihr verknüpften Materie abhängen wird? Kann's nicht sein, daß der Embryo, in welchem meine Seele verwickelt liegt, beständig unter der Gestalt der leblosen Materie von Pflanze zu Pflanze reisen oder in den Adern eines Thieres herumschleichen wird, ohne jemals eine glücklichere Organisation anzunehmen und zu deutlichen Empfindungen zu erwachen? Antworte, Eudox!

Wie? unsere Seele sollte in einen ewigen Schlaf versenkt werden? Eitler Kummer! So würde der gütige Vater seine Kinder, die Geschöpfe, unvollkommener werden, und ewig unvollkommener bleiben lassen? So wäre die Stufe, darauf er sie eine Zeit lang erhebt, nichts besser als eine verblendete Schaubühne, die Leuten aus dem niedrigen Pöbel die Krone aufsetzt und den Augenblick darauf in ihr Nichts zurückstößt? Nein, Theokles! Wir bedürfen keiner Offenbarung, diese Wahrheit festzusetzen: „der gütige Schöpfer muß seine erschaffenen Wesen

von Stufe zu Stufe erheben und, wenn sie sinken, nur kurze Zeit sinken lassen."

Hier habe ich dich erwartet, Eudox! Ihre Hoffnung gründet sich also auf die Güte Gottes, und sie setzen sie über die Erwartung eines bessern Zustandes in diesem Leben, deren Wahrscheinlichkeit sich nicht bloß auf die Güte Gottes, sondern auf die Natur der Dinge und das Wesen ihrer Seele stützt. Denn aus der Natur der Dinge läßt sich begreifen, daß Zeit und Vernunft wahrscheinlicher Weise den Jammer lindern werden, darüber sie jetzt winseln.

Setze nur noch folgendes hinzu: es kann in der beschleunigten Verwandlung immer noch eine größere Wahrscheinlichkeit von einer Genesung liegen, als in der Erwartung natürlicher Hülfsmittel.

Wie aber, Eudox? wenn ich bewiese, daß eine jede Wahrscheinlichkeit, die von der Natur der Dinge herstammt, einen wichtigern Bewegungsgrund abgeben müsse, unsere Handlungen zu bestimmen, als eine solche, die von der Güte Gottes hergeleitet wird? Den eifrigste Rechtgläubige kann hieran nicht zweifeln. Wenn wir uns berathschlagen, ob eine Unternehmung auszuführen sei, sollen wir nicht sagen: es wird uns zwar wahrscheinlicher Weise nicht gelingen, unser Vorhaben auszuführen; allein Gott wird alles wunderbar fügen, weil Gott allgütig ist. Nein! die unergründliche Weisheit findet keinen Gefallen an diesem blinden Vertrauen. Sie hat uns mit Vernunft und Erkenntniß begabt; wir sollen die Natur der Dinge zu Rathe ziehn, und in diesem Augenblicke den unmöglichen Fall voraussetzen, als wäre der Lauf der Dinge nothwendig, und von keinem weisen Baherrscher angeordnet. Was uns alsdann am wahrscheinlichsten dünkt, das sollen wir erwarten, darnach sollen wir uns entschließen; und alsdann kann uns die Zuversicht zu der Güte Gottes Muth und Standhaftigkeit zur Ausführung mittheilen. Ist nun diese moralische Maxime gegründet, so handeln diejenigen nothwendig darwider, welche die Wahrscheinlichkeit, in diesem Leben glücklich zu werden, die sich auf die Natur und den Lauf der Dinge stützt (ich verschweige, daß die Güte Gottes uns auch hier in der Hoffnung bestärkt), einer andern Wahrscheinlichkeit hintansetzen, die bloß das Vertrauen auf die Güte Gottes zum Grunde hat.

Du sagtest, wir könnten dieser Verwandlung nicht entgehen,

und verlören also nichts dabei, wenn wir sie beschleunigten. Dieses ist falsch, Eudox! Wer aus dem Lichte der Vernunft ein zukünftiges Leben annimmt, der muß eine Verbindung zwischen dem künftigen Zustande und dem jetzigen gelten lassen. Sein denkendes Ich soll fortdauern, soll in jenem Leben noch immer dasselbe Ich bleiben, das hier gedacht, gewollt, und sich seiner selbst bewußt gewesen; also müssen die abwechselnden Zustände, die jenes Leben mit diesem verbinden, in einander gegründet sein*). Wer diese Welt anders verläßt, muß jene anders betreten. Ein Sterblicher also, welcher das Ende der ihm in dieser Welt beschiedenen Dauer nicht abwartet, stürzt sich in einen ganz andern künftigen Zustand, als der ist, in welchen er nach dem Laufe der Natur versetzt worden wäre. Eudox, wie vieles wagt der Unbesonnene! Der Streich hat einen Einfluß in seine ganze Unsterblichkeit. Alles wird merklich anders, als es für ihn bestimmt war. Und diese kühne Aenderung, diese große Revolution trifft er blindlings?

Wer eine Staatsverfassung durch gewaltsame Verkehrungen änderte, ohne die gegründetste Vermuthung, daß seine Verkehrung eine Verbesserung sein werde, der ist ein Verbrecher; ein Feind der göttlichen und menschlichen Gesetze, der sich an Katastrophen ergötzt, ohne zu achten, was seine wilden Unternehmungen für einen Ausgang haben werden. Befindet sich aber der Selbstmörder, der eine vernunftmäßige Unsterblichkeit glaubt, nicht in den nämlichen Umständen? Um dem gegenwärtigen Uebel zu entgehen, stürzt er sich blindlings in eine entsetzliche Revolution, ohne die geringste Hoffnung vor sich zu sehen, daß er seinen Zustand dadurch verbessern werde. — „Wo ist die Ueberzeugung", fragt er, „daß diese That dem göttlichen Willen zuwider sei?" Wo ist die wahrscheinliche Vermuthung, frage ich im Gegentheil, daß sie dem göttlichen Willen gemäß sei? Ohne diese wahrscheinliche Vermuthung muß kein vernünftiger Mann eine so wichtige Handlung unternehmen, und diese kann er in unserm Falle unmöglich haben. Wir können außer der Offenbarung den göttlichen Willen nicht anders, als aus den Kräften der Natur vermuthen. Was mit den Kräften, die er in die Natur gelegt hat, übereinstimmt, das muß uns statt eines Orakels dienen, bis ein ausdrücklicher Befehl oder der Ausgang der Sache uns eines Bessern belehrt.

*) Siehe den siebenten Brief.

So lange also die Kräfte der Natur, und meines eigenen Körpers, zur Erhaltung dieser Maschine übereinstimmen, die mir Gott hienieden zur Gefährtinn gegeben; so lange ist es ein Verbrechen, eine sträfliche Empörung, wenn ich mich diesen muthmaßlichen Absichten Gottes widersetze, wenn ich etwas andres will, als Gott mir jetzt zu wollen scheinen muß. Will ich vernünftig, will ich gottselig handeln, so muß ich meinen Willen, so muß ich alle meine Seelenkräfte mit den Kräften der Natur in die vollkommenste Harmonie zu bringen suchen; so muß ich meinen Leib so lange zu erhalten trachten, so lange mir seine Kräfte zu verkündigen scheinen, daß ihn Gott erhalten will, und es seiner unermeßlichen Güte anheimstellen, wie bald es ihr gefallen wird, mich in bessere Umstände zu versetzen.

Führe deine Weltweisen, Eudox! in jene feierlichen Versammlungen, wo Müßiggänger die theure Zeit im Pharo verspielen. Der Weltweise kann die verworfenste Kleinigkeit zu seinem Nutzen anwenden. Je öfter ein Blatt in eben derselben Mischung verloren, desto mehr setzt ein erfahrner Spieler darauf. Seine Hoffnung steigt mit jedem Verluste. Der würde thöricht handeln, der diese Hoffnung verscherzen und eine neue Mischung fordern wollte. Eine fast ähnliche Beschaffenheit hat es mit unserm Falle. Auch alsdann, wenn das Vertrauen auf die Güte Gottes bei Seite gesetzt wird, steigt mit jedem Unglücke, das uns in dieser Welt aufstößt, die Hoffnung, daß es besser gehen werde. Die anders denken, sind mit dem abergläubischen Vorurtheile behaftet, nach welchem sich jene Spieler in einerlei Kartenmischung nichts als Unglück prophezeien, weil einige Versuche darin mißlungen sind. Kömmt das Vertrauen auf die Güte Gottes hinzu, so vermehrt sie die Hoffnung, sowohl in diesem, als in einem zukünftigen Leben glückseligen zu werden. Ja nach meiner unleugbaren Maxime muß diese in der Berathschlagung gar nicht in Betrachtung gezogen werden.

Allein, dieses alles wohl überlegt, ja dieses alles zugegeben, siehst du nicht, auf welchen feinen Vernunftschluß, auf welche Kleinigkeit es in dieser höchst wichtigen Sache ankömmt? Ein Riesengebirge, das sich um ein Haar dreht, sagt jener hebräische Dichter.

O Eudox! jetzt verleugnest du den Charakter der Weltweisen, den du vorausgesetzt; sie können unmöglich diese Sprache führen. Sie können nichts für eine Kleinigkeit achten, was

ihnen die Vernunft gebietet. Die heilige Vernunft! die ihnen die Stelle einer Offenbarung vertritt. Sie müssen vor allen Vernunftschlüssen, sie mögen noch so fein, sie mögen noch so weit hergeholt seyn, ihr Knie mit Ehrfurcht beugen. Von ihnen hängt ihre Glückseligkeit ab. Ich könnte alle Gründe, die Du für den Selbstmord vorgebracht, auf einen jeden Mord überhaupt anwenden. Wie sehr würden sich Deine gewissenhaften Weltweisen krümmen, und wie weit müßten sie ihre Schlüsse herholen, um die Sträflichkeit dieses Greuels zu erhärten.

Jedoch ich tadle dieses Verfahren nicht. Der Vernunft ist entweder alles, oder nichts geringschätzig. Warum sehen wir die Gegenstände unserer Begierden immer durch das Sehrohr der Leidenschaften an, und die Gründe, die uns davon abhalten, betrachten wir niemals, als nachdem wir das Rohr umgekehrt? Die Schlüsse wider den Selbstmord, wendet man ein, stützen sich auf weit hergesuchte Wahrheiten. Wohl! Worauf beruhen aber die Bewegungsgründe, die uns zum Selbstmord antreiben? Welche nichtswürdige Kleinigkeiten! Der Verlust unseres guten Leumundes; der Gedanke von dem schlechten Werthe, darin wir bei unsern Nebenwürmern gerathen. Die Reue, ein allzuspätes, oft unnützes Gefühl eines Verbrechens, dessen wir uns schuldig gemacht. Die Erniedrigung, ein König, der jetzt an die Ruderbank geschmiedet wird. Er befahl und muß gehorchen; er war mit Gölde, und wird mit Eisen umgeben. Wie klein und verächtlich ist alles dieses in den Augen der strengen Vernunft! Und dennoch bestürmt man Natur und Gottheit, daß sie den Menschen solchen Drangsalen ausgesetzt?

Jedoch der Mensch selbst, die Größe dieses eingebildeten Königs, alle seine Gedanken und Handlungen verschwinden, werden Kleinigkeiten, wenn man sie von dieser Seite betrachtet. Es ist billig, daß sich eine Kleinigkeit um Kleinigkeiten bekümmere.

Beschluß.

Euphranor konnte sich der Begierde nicht länger erwehren, an Theoklis Unterredung mit dem Eudox persönlich Theil zu nehmen. Er reiste zu ihnen, und unterbrach auf einige Zeit diesen lehrreichen Briefwechsel, um von seinem englischen Weltweisen lebendigen Unterricht zu holen. Da aber dieses geschah, bevor noch Theoklis den achten Brief beantwortet hatte, so glaube ich meinen Lesern keinen unangenehmen Dienst zu erzeigen, wenn ich noch zum Beschlusse hieher setze, was bei ihnen mündlich über diese Materie abgehandelt worden. Man wird sich zu erinnern wissen, daß Euphranor in dem angeführten Schreiben vorgegeben, die schwarzhaft angenehmen Empfindungen (so nannten sie der Kürze halber diejenigen, welche dem Anscheine nach mit einer Unvollkommenheit verknüpft sind) stritten wider Theoklis Ästhetik, weil sie uns nichts weniger, als die Erkenntniß einer Vollkommenheit zu genießen scheinen. Er gestand dem Theoklis insbesondere, daß ihn du Bos*) zu diesem Gedanken verführt. Dieser Schriftsteller häufet unzählige Beispiele von Ergötzlichkeiten ganzer Nationen, an welchen die Grausamkeit mehr Antheil gehabt zu haben scheint, als die Menschlichkeit. Die Kampfplätze, die Autopsie, das Fechten der Thiere, das Hahnengefechte der Engländer, und endlich die tragische Schaubühne führt er zum Beweise auf, daß die Seelen sich nur bewegt zu machen, ihnen, und sollten sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden. Sie stimmten alle darin überein, du Bos müsse niemals das Vergnügen der Seele von der sinnlichen Lust getrennt, und in seinem Elemente, mit dem bloßen Wollen verglichen haben; denn da die Bestimmung unserer Vorstellungskraft in beiden Fällen einerlei, und nur dem Grade nach unterschieden ist**), so kann das Vergnügen, so wenig als der Wille, etwas andres,

*) Réflex. critiq. sur la peinture et la poésie.

**) Siehe den sechsten Brief.

als eine wahre oder anſcheinende Güte zum Bewegungsgrunde haben. Ja Eudox bemerkte mit Recht, daß nach du Bos Hypotheſe die Menſchen eben ſowohl an Abſcheu, Reue oder Schrecken Gefallen haben müßten, weil ihre Seele davon bewegt wird: dawider aber die Erfahrung zeugt.

Sie konnten aber nicht ſo leicht einig werden, wie der Urſprung der ſchmerzhaft angenehmen Empfindungen, deren du Bos erwähnt, zu erklären ſei, bis endlich Theokles das Wort ergriff und der Schwierigkeit Folgendergeſtalt abzuhelfen ſuchte.

Es iſt aus der Natur unſerer Seele erwieſen, ſprach er, daß ſie nichts wollen, daß ſie ſich an nichts vergnügen könne, was ſich ihr nicht unter der Geſtalt einer Vollkommenheit darſtellt. Und die Erfahrung ſtritte dawider? — Wir wollen ſehen. Die Beiſpiele, die dawider angeführt werden, ſind nicht alle von einerlei Natur. Bei einigen blutigen Ergötzlichkeiten muß man, ſo zu ſagen, alles Mitleiden, alles menſchliche Gefühl unterdrücken, wenn man Vergnügen daran finden will. Die zärtlichen Griechen mußten ſich nach und nach gewöhnen, ihre mitleidsvollen Empfindungen zu überwältigen, ehe ſie an dem Fechterkampfe der Römer Geſchmack finden konnten; und wenn bei den Zuſchauern der Barniere, der Jagd, oder des Hetzens der Thiere nur eine einzige wehmüthige Empfindung erwacht, ſo ſtört ſie unſtreitig ihr Vergnügen.

Andere lockende Schauſpiele hingegen müſſen das Gegentheil thun, müſſen unſer Mitleiden rege machen, um uns zu gefallen. Von dieſer Art ſind die Trauerſpiele, die rührenden Gemälde für wohlerzogene Leute, und ein blutiges Schaugerüſte für den unempfindlichern Pöbel. Das Vergnügen, das ſie uns gewähren, richtet ſich nach Maaßgebung des Mitleids, das ſie bei uns erregen.

Jene ſchmerzhaften Ergötzlichkeiten, daran das Mitleiden keinen Antheil hat, ſtützen ſich auf nichts, als auf die Geſchicklichkeit der handelnden Perſonen oder Thiere. Man bewundert die Behendigkeit ihrer Glieder und die geſchickten Wendungen, die ſie ſich zu geben wiſſen, um den Gegentheil zu überwältigen oder ihm zu entwiſchen. Wahr iſt's! das Vergnügen iſt nicht ſo groß, wenn die Spieler in keiner Gefahr ſind, ob ſie gleich, dem äußerlichen Anſcheine nach, eben ſo viel Geſchicklichkeit anwenden müſſen. Ein Luftſpringer erwecke uns unendlich mehr Vergnügen, wenn er einen Sprung über kreuzweis geſetzte Schwerter wagt, als wenn er ſpielend über hölzerne Stäbe hinweggau-

keit, ohne sie zu berühren. Ein Seiltänzer lockt mich desto eher zu seinem Schaugerüste, je höher er sein Seil aufspannt. Allein hier fließen unmerklich ganz andere Vorstellungen mit darunter, die sich in unserer Einbildungskraft vereinigen und an der Bewunderung Theil nehmen. Wir erstaunen über das Vertrauen, daß diese handelnde Personen zu ihrer Geschicklichkeit haben; mit welcher Besonnenheit und Gegenwart des Geistes sie der entsetzlichsten Gefahr trotzen; wie sie ihr entwischen, wenn sie ihnen vor Augen schwebt, und öfters Tod und Leben auf ihre Geschicklichkeit setzen. Einen Sprung über Stäbe würden wir selbst gewagt, und vielleicht mit gutem Erfolge gewagt haben. Allein wie sicher muß der seiner Kunst seyn, der über die Spitzen der Schwerter dahin fährt! Wie viel Bewunderung verdiente ein römischer Fechter, der in dem Augenblicke, da er seinen Geist aufgiebt, sich noch fassen, an die Lehren seiner Fechtschule zurückdenken, und seine sterbenden Glieder noch auf eine anständige Art ausstrecken konnte! Es ist wahr; uns würde die Grausamkeit der Handlung mehr Schauer, als das Spiel der Geschicklichkeit Vergnügen erwecken; und eben die Wirkung that dieses blutige Schauspiel Anfangs auf die zärtlichen Griechen. Allein die Römer hatten sich durch die Gewohnheit, durch angeborne martialische Gesinnungen, durch das Ansehen, darin bei ihnen die Leibesübungen standen, und endlich durch eine eingerissene Springschädigkeit der Sklaven wider diese zarte Empfindung abgehärtet; sie unterdrückten das sanftere Gefühl der Menschlichkeit, und weideten sich an der Geschicklichkeit der Fechter und an ihren körperlichen Vollkommenheiten. Das Unvollkommne, als Unvollkommenheit betrachtet, kann unmöglich vergnügen. Da aber nichts schlechterdings unvollkommen seyn kann, sondern allemal Gutes mit Bösen vermischt ist, so kann es die Gewohnheit dahin bringen, daß man vom Bösen abstrahirt und seine Aufmerksamkeit auf das wenige Gute lenkt, das damit verknüpft ist. Diese Fertigkeit nennt man einen verwöhnten Geschmack; und es ist keine Abscheulichkeit in der Welt, an welcher wir nicht auf diese Weise eine Art von Geschmack finden können. Rom, das so große und kostbare Anstalten, verkehrte, den Geschmack der Nation zu verwöhnen, brachte zuletzt ein Meisterstück von verwöhntem Geschmacke hervor, einen Nero, der Rom in Flammen setzen ließ und mit Vergnügen brennen sah.

Bei der zweiten Art von Ergötzlichkeiten aber findet dieses

alles nicht statt. Hier braucht es keiner Absonderung, keiner Verwöhnung der Achtsamkeit, um an den traurigen Vorstellungen Vergnügen zu finden; und die Gefahr, die abgebildet wird, kann hier unser Wohlgefallen an der Geschicklichkeit des Künstlers nicht vermehren. Es gehört unstreitig eben so viel Geschicklichkeit dazu, ein Schiff in vollem Laufe, als eines, das dem Untergange nahe ist, abzubilden; und der Maler selbst befindet sich in beiden Fällen außer Gefahr. Nicht anders verhält es sich mit dem tragischen Dichter; die Gefahr, das Unglück, das er abbildet, betrifft ihn nicht selber, sie hat ihn also nicht in Verwirrung setzen können; und gleichwohl wissen wir es ihm Dank, daß er lieber Unglücksfälle, als die glücklichsten Begebenheiten hat abbilden wollen. Warum? Nichts als das Mitleiden ist in diesen Fällen die Seele unseres Vergnügens.

Das Mitleiden ist die einzige unangenehme Empfindung, die uns reizt; und dasjenige, was in den Trauerspielen unter dem Namen des Schreckens bekannt ist, ist nichts als ein Mitleiden, das uns schnell überrascht; denn die Gefahr droht niemals uns selbst, sondern unserm Nebenmenschen, den wir bedauern. Was hat also diese Empfindung vor allen andern voraus, daß sie unangenehm sein, und uns dennoch gefallen kann?

Eure Meinungen sind hierüber getheilt, geliebtesten Freunde! Allein was ist das Mitleiden? Ist es nicht selbst eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen? Hier zeigt sich ein merklicher Vorzug, durch den sich diese Gemüthsbewegung von allen andern unterscheidet. Sie ist nichts, als die Liebe zu einem Gegenstande mit dem Begriffe eines Unglücks, eines physikalischen Uebels verbunden, das ihm unverschuldet zugestoßen. Die Liebe stützt sich auf Vollkommenheiten, und muß uns Lust gewähren; und der Begriff eines unverdienten Unglücks macht uns den unschuldigen Geliebten schätzbarer, und erhöht den Werth seiner Vortrefflichkeiten.

Dieses ist die Natur unserer Empfindungen. Wenn sich einige bittere Tropfen in die honigsüße Schale des Vergnügens mischen, so erhöhen sie den Geschmack des Vergnügens und verdoppeln seine Süßigkeiten; jedoch nur alsdann, wenn die beiden Arten von Empfindungen, daraus die Vermischung besteht, nicht einander schnurstracks entgegengesetzt sind.

Wenn zu dem Begriffe eines gegenwärtigen Glückes die wehmüthige Erinnerung jenes Elends, darin wir vorhin gelebt,

hinzukömmt, so vergießen wir Freudenthränen, Thränen, die der Gipfel aller Freuden sind. Warum? Der Begriff einer vergangenen Unvollkommenheit streitet nicht mit dem Begriffe der gegenwärtigen Vollkommenheit. Beide können neben einander bestehen, und jene uns zum Gefühle des Vergnügens empfindlicher machen.

Wäre aber dies gegenwärtige Glück nicht vollständig, wären noch einige bedrängte Umstände übrig, die uns noch gegenwärtig schmerzten, so würden sie einen Theil der Freude auftreiben und ihren Grad merklich verringern. Darum habe ich gesagt, sie müssen einander nicht schnurstracks entgegengesetzt sein, sie müssen neben einander bestehen können.

Welche Wollust muß sich also aus der Quelle des Mitleidens über uns ergießen! Und wie bedauernswürdig sind diejenigen, deren Herz für dieses himmlische Gefühl verschlossen ist! Die inbrünstigste Liebe streitet nicht mit dem Begriffe eines physikalischen Uebels, davon unser Geliebtes gedrückt wird. Sie können beide bestehen. Ja wir fühlen die Süßigkeiten der Freundschaft niemals in vollerm Maaße, als wenn unserm Freunde ein Unglück zustößt und er unser Mitleiden verdient. Alle seine Vollkommenheiten, seine mindesten Vorzüge leuchten uns alsdann mit doppeltem Glanze in die Augen, zumal wenn er selbst nicht Schuld an seinem Unglücke ist.

Seht jene Menge, die sich um einen Verurtheilten in dichten Haufen drängt. Sie haben alle Greuel vernommen, die der Lasterhafte begangen; sie haben seinen Wandel, und vielleicht ihn selbst verabscheut. Jetzt schleppt man ihn entstellt und ohnmächtig auf das entsetzliche Schaugerüste. Man arbeitet sich durch das Gewühl, man stellt sich auf die Zehen, man klettert die Dächer hinan, um die Züge des Todes sein Gesicht entstellen zu sehn. Sein Urtheil ist gesprochen, sein Henker naht sich ihm; ein Augenblick wird sein Schicksal entscheiden. Wie sehnlich wünschen jetzt aller Herzen, daß ihm verziehn werde! Ihm? dem Gegenstande ihres Abscheues, den sie einen Augenblick vorher selbst zum Tode verurtheilt haben würden? Wodurch wird jetzt ein Strahl der Menschenliebe wiederum bei ihnen rege? Ist es nicht die Annäherung der Strafe, der Anblick der entsetzlichsten physikalischen Uebel, die uns sogar mit einem Ruchlosen gleichsam aussöhnen und ihm unsere Liebe erwerben? Ohne Liebe könnten wir unmöglich mitleidig mit seinem Schicksale sein.

Um wie viel mehr muß alſo nicht die theatraliſche Vorſtellung unzähliger Unglücksfälle, denen ein Tugendhafter unterliegt, unſere Liebe zu ſeinen Vollkommenheiten erhöhen und ihn in unſern Augen würdiger machen? Wenn uns gleich in der Natur ein ſolcher Anblick unerträglich ſein würde, weil das Mißvergnügen über ſein unverdientes Unglück das Vergnügen, das aus der Liebe entſpringt, bei weitem übertrafe, ſo gefällt er dennoch auf der Schaubühne. Denn die Erinnerung, daß es nichts als ein künſtlicher Betrug ſei, lindert einigermaßen unſern Schmerz*), und läßt nur ſo viel davon übrig, als nöthig iſt, unſerer Liebe die gehörige Fülle zu geben.

*) Siehe den fünften Brief.

Anmerkungen des Herausgebers.

1) (S. 117.) Aristoteles selbst giebt zu verstehen, was für eine Lehre aus diesen Begriffen für dramatische Dichter fließt. Sie können nie sinnlich genug sein, und müssen sich hüten, der Einbildungskraft der Zuschauer allzuviel zu schaffen zu machen. Daher muß das ganze Schauspiel mit allen seinen mannigfaltigen Theilen auf einmal sinnlich gefaßt werden können: das heißt, das Ganze muß seine bestimmte Größe, und die Theile ihr bestimmtes Verhältniß zum Ganzen haben.

2) (S. 121.) Descartes war der Erste, der darauf gekommen, eine Sacherklärung von dem Vergnügen zu geben. Er fand, daß wir einen Gegenstand als etwas in seiner Art vollkommenes ansehen müßten, wenn er uns Lust gewähren sollte; das heißt, nach der von einem berühmten Schriftsteller*) angenommenen Worterklärung, wenn wir die Vorstellung davon sollen lieber haben, als nicht haben wollen. Dieses ist die allgemeinste Formel, die alle besondere Fälle in sich schließt. Das Gesunde, das Schmackhafte, das Schöne, das Nützliche, alle Ergötzungen laufen endlich auf den Begriff von einer Vollkommenheit hinaus, wenn das davon abgesondert wird, was sie in ihren Unterarten determinirt. So weit nun die Theorie der Empfindungen einen Einfluß auf die Sittenlehre hat, kann die Lehre des Cartesius als ein durch die Erfahrung bestätigter Lehrsatz angenommen werden. Der Sittenlehrer hat dieses mit dem Naturlehrer gemein, daß er sich auf die allgemeinen Gesetze der Empfindung, so wie jener auf die allgemeinen Gesetze der Bewegung, die ihm durch die Erfahrung bekannt sind, berufen kann, ohne sich um ihre fernere Ursache zu bekümmern. Allein der Metaphysiker begnügt sich hiermit nicht. Er will auch dieses begreifen: warum will die Seele lauter solche Vorstellungen haben, die ihr etwas Vollkommenes abbilden?

3) (S. 124.) Theokles scheint hier auf die Stelle in Platon's Tischgespräche zu zielen, wo er von zwei Venus redet: ἡ μέν γέ που πρεσβυτέρα καὶ ἀμήτωρ, Οὐρανοῦ θυγάτηρ, ἣν δὴ καὶ οὐρανίαν

*) Maupertuis.

ἐπονομάζομεν· ἡ δὲ νεωτέρα, Διὸς καὶ Λιώνης, ἣν δὲ πάνδημον καλοῦμεν. Jeder Venus eignet er ihren besondern Amor zu: πάντες γὰρ ἴσμεν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ ἔρωτος Αφροδίτη. Auf die Lehre von der Schönheit und Vollkommenheit paßt diese philosophische Fabel unvergleichlich. In demselben Gespräche erzählt Sokrates, im Namen der Wahrsagerinn Diotima, eine andere Fabel von der Liebe, die eines noch weit philosophischern Sinnes fähig ist. An dem Geburtstage der Venus, sagt er, schmauseten die Götter alle, und unter ihnen auch des Fleißes Sohn, der Ueberfluß. Die Dürftigkeit stand vor der Thüre und bettelte. Der Ueberfluß, berauscht vom Nektar (denn Wein war damals noch nicht), begab sich in den Garten Jupiters und sank in einen tiefen Schlaf. Die Dürftigkeit gerieth auf den Anschlag, von dieser Trunkenheit Vortheil zu ziehen, und es gelang ihr. Sie umarmte den Ueberfluß, und gewann die Liebe. — Wenn wir unter der Dürftigkeit das Bestreben unserer Vorstellungskraft, und unter dem Ueberflusse die schöne oder vollkommene Mannigfaltigkeit verstehen, so läßt es sich gar wohl erklären, wie von ihrer Umarmung die Liebe herkam.

4) (S. 124.) Zur Entschuldigung des angeführten Schriftstellers könnte man vielleicht sagen, er habe beides, sowohl das Einerlei, als die Einhelligkeit des Mannigfaltigen, unter dem Worte Einheit (unité) begriffen, und folglich Schönheit und Vollkommenheit unter einen allgemeinen Namen gebracht. Jedoch wie konnte er von der Einhelligkeit sagen, sie verschaffe uns Leichtigkeit in der Vorstellung des Mannigfaltigen? Die Einhelligkeit ist nicht, so wie das Einerlei, deswegen da, um die Mannigfaltigkeit einzuschränken. Nein, sie muß gerade das Gegentheil thun, sie muß nothwendig die Anzahl unserer Begriffe vermehren! Man kann sich alle Federn, Räder und Triebwerke einer Uhr vorstellen, folglich ihre mannigfaltigen Theile völlig begreifen, ohne an den Grund zu denken, warum diese Gefäße da sind, und warum sie vielmehr so, als irgend anders, mit einander verknüpft sind. Der Grund, warum einem Dinge etwas zukomme, hat mit der bloßen Vorstellung dieses Dinges nicht das mindeste gemein; denn da die Vorstellung der Theile sowohl, als ihrer Uebereinstimmung in der positiven Kraft unserer Seele gegründet ist, so erfordern beide eine Anstrengung und Beschäftigung dieser ursprünglichen Kraft. Ja meistentheils kostet es mehr Mühe und Achtsamkeit, den Grund eines Dinges oder seine Einhelligkeit einzusehen, als sich die mannigfachen Theile desselben vorzustellen.

5) (S. 132.) So seltsam dieser Satz klingt, so wenig kann er doch in Zweifel gezogen werden. Unser Leib, als Körper betrachtet, kann weder moralische, noch physische Uebel fühlen. Nur in so weit er mit der Seele verknüpft ist, können in ihm gewisse Veränderungen vorgehen, die sich die Seele als Unvollkommenheiten vorstellt; und daher entstehen alle unangenehme Empfindungen.

6) (S. 134.) Daß das Wesen der einfachen Dinge in ihren Kräften bestehe, wird wohl niemand in Abrede seyn, wenn er bedenkt, daß alle Veränderungen, die einem einfachen Dinge zukommen können, in der Abwechselung der Grade bestehen müssen; denn keine Theile können versetzt, nichts hinzugethan, auch nichts davon genommen werden. Daher ist die Kraft

der Grund alles dessen, was einem einfachen Dinge zukommen kann, und folglich sein Wesen.

7) (S. 137.) Auf diese Subtilität gründet sich der Unterschied zwischen dem stoischen und epikurischen Systeme. Wenn Euphranor Recht hätte, wenn wir die Gegenstände deswegen gut oder vollkommen nennten, weil sie uns Vergnügen gewähren; so wäre die angenehme Empfindung das höchste Gut (finis bonorum). Da man aber in der Folge sehen wird, daß die sinnlichste Wollust selbst nichts anders, als eine sinnliche Empfindung der Vollkommenheit sei, so wird dadurch die Lehre der Epikurer widerlegt, und unumstößlich dargethan, daß die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung, das höchste Gut zu nennen sei.

8) (S. 146.) Descartes war hierin mit Theokles fast einerlei Meinung. La cause, sagt er (Les passions de l'ame art. 94.), qui fait que pour l'ordinaire la joye suit du chatouillement, est que tout ce qu'on apelle chatouillement ou sentiment agréable, consiste en ce que les objets des sens excitent quelque mouvement dans les nerfs, qui seroint capables de leur nuire, s'ils n'avoient pas assez de force pour lui résister, ou que le corps ne fut pas bien disposé. Ce qui fait une impression dans le cerveau, la quelle étant instituée de nature pour témoigner cette bonne disposition et cette force, la représente à l'ame comme un bien qui lui appartient, entant qu'elle est unie avec le corps, et ainsi excite en elle la joye. Man wird leicht sehen, worin diese Meinung noch von Theokles Systeme abgeht. Wolf hingegen hat hiervon einen sehr unvollständigen Beweis gegeben. *Voluptas et taedium*, sagt er *), *ortum trahunt ex perceptione confusa perfectionis et imperfectionis.* Oriuntur enim voluptas et taedium exemplo, dum perfectionem aliquam, vel imperfectionem in re percepta intuemur; id quod unusquisque in se ipso experitur. Enim vero cum cognitio intuitiva, qualis cum ad voluptatem (§. 511.) tum ad taedium (§. 518.) requiritur, demum distincta evadit, ubi attentionem nostram successive promovemus ad ea, qua ideae rei insunt (§. 682 Log.), taedium ac voluptas distinctam perfectionis ac imperfectionis ideam *minime praesupponunt.* Ist es aber mit diesem minime praesupponunt genug? Der Lehrsatz lautet: Lust und Unlust entstehen aus einem dunkeln Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und dieses bestätigt meistentheils die Erfahrung. Man höre aber die Folge, die aus seinem Beweise fließt: daher setzen Lust und Unlust keinen deutlichen Begriff von Vollkommenheit und Unvollkommenheit voraus. Müssen sie daher nothwendig aus dunkeln Begriffen entspringen, weil sie keine deutlichen zum Grunde legen? Könnten sie nicht, diesem Beweise nach, wenigstens aus deutlichen Begriffen eben sowohl entstehen, als aus dunkeln?

9) (S. 147.) Der Schmerz ist ein innerliches Gefühl von der Trennung des Stetigen im menschlichen Körper. Freilich muß dieses Stetige in solchen Theilen bestehen, die vermittelst des Gehirns mit der Seele in Verbindung stehen; sonst kann die Seele von der Trennung nichts fühlen. Daher giebt es viel unempfindliche Theile in dem thierischen Leibe, und die

*) Psychol. emp. §. 536.

Nerven selbst können unempfindlich werden, wenn durch das Unterbinden ihre Gemeinschaft mit dem Gehirne unterbrochen wird. Ferner muß diese Trennung nicht nothwendig sichtbar sein. Bei jeder heftigen Dehnung können sich stetige Theile auseinandergeben, die wir mit den Augen nicht bemerken, wohl aber innerlich fühlen können. Doch wem diese Ausflucht nicht gefällt, der mag die Erklärung des Schmerzes folgendergestalt ausdrücken: der Schmerz ist ein innerliches Gefühl von der wirklichen oder zu befürchtenden Trennung u. s. w. — Dieses alles gilt blos von dem deutlichen Schmerze, der in dem Körper einen bestimmten Sitz hat. Oefters aber fühlen wir einen undeutlichen Schmerz im Körper, und wissen selbst nicht wo. Dieser ist nichts anders, als eine innere Empfindung von der Unvollkommenheit unseres Körpers überhaupt; denn der Trennung, die etwa in diesem oder jenem Theile geschieht, sind wir uns in diesem Falle nicht bewußt. — Plato giebt in seinem Philebus eine Erklärung von Lust und Unlust, die uns seine tiefe Einsicht in die Natur der Empfindungen bewundern läßt; *λέγω τοίνυν, τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις, ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ. — Πάλιν δὲ ἀποτιμένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης, ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον.* Das ist; wenn das, was in einem thierischen Leibe harmonisch sein soll, seine Uebereinstimmung verliert, so läuft zugleich die Natur des Thieres Gefahr, und es entsteht Unlust; wird aber diese Uebereinstimmung wiederhergestellt, so entsteht Lust, oder eine angenehme Empfindung.

10) (S. 147.) Carteſius sagt von dem sinnlichen Schmerze: La cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse, est que le sentiment qu'on nomme douleur, vient toujours de quelque action si violente, qu'elle offense les nerfs; en sorte qu'étant institué de la Nature pour signifier à l'ame le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa foiblesse, en ce qu'il ne lui a pu résister, il lui représente l'un et l'autre comme des maux, qui lui sont toujours désagréables.

11) (S. 148.) Was die leichten Verhältnisse in den Schwingungen sagen wollen, wird ein jeder leichtlich begreifen. Denn es ist bekannt, daß zwei Saiten einen Wohllaut von sich geben, wenn sie nach einem leichten Verhältnisse gegen einander gespannt sind, das heißt, wenn sich die Anzahl der Schwingungen der andern Saite in einerlei Zeit verhält, wie 1 : 2, 2 : 3, 4 : 5, 5 : 6; oder durch die Umkehrung, wie 2 : 1, 3 : 2 und 5 : 4. Die Schwingungen in den Uebellauten aber verhalten sich 8 : 9, 8 : 15, 45 : 64 u. d. g. Bei der Composition siehet man vornehmlich auf das Vergnügen der Seele, gewisse Folgen vorhersusehen, zu erwarten, und in ihren Erwartungen aufgehalten, getäuscht oder befriedigt zu werden. Nichts vergnügt so sehr, sagte jener Weltweise, als das Auflösen der Zweifel. Dieses Vergnügen läßt uns der Tonkünstler vielfältig genießen; und Theokles rechnet es mit zur Schönheit, weil die Geisteskräfte dabei auf eine leichte Weise beschäftigt werden müssen. — Was er aber unter der mit allen Saiten harmonischen Spannung unserer nervigten Gefäße verstehe, dürfte man nicht so leicht einsehen. Man ist aber längstens überzeugt, daß gewisse nervigte Gefäße des Gehörs mit den klingenden Saiten harmonisch schwingen, und daß wir sogar den Schall nicht eher empfinden, bis

sie diese zitternde Bewegung der in der Trommelhöhle befindlichen Luft mitgetheilt haben. Ja man findet täglich Personen, die gewisse Töne nicht hören können, ohne daß sie alle ihre Gebeine erschütterten, und diese Empfindung pflegen sie durch ein mechanisches Knirschen der Zähne anzudeuten.

Es ist also höchst wahrscheinlich, daß alle Nerven unsres Körpers durch die Töne in gewisse mit den Saiten übereinkommende Spannungen gesetzt werden, und daß die Schwingungen der Wohllaute überhaupt dem Tone eines gesunden Leibes zuträglich sind. Leibnitz war in einem von seinen Briefen auf diesem Gedanken, und glaubte sogar, wo ich nicht irre, daß sich die Arzneikunst von dieser Seite vieles zu versprechen hätte, indem durch die Wiederherstellung des Tons vermuthlich viele Krankheiten geheilt werden könnten. Eryximachus, der Arzneiverständige, hat in Plato's Tischgespräch einen ähnlichen Gedanken, welcher Leibnitzen zu dieser Idee Gelegenheit gegeben zu haben scheint.

12) (S. 151.). Hier versucht Theokles in wenig Worten einen deutlichen Begriff vom Reize, ein Wort, dessen Bedeutung sonst sehr schwankend zu sein pflegt. Man sagt selten, eine reizende Blume, ein reizendes Gebäude; aber wohl: eine reizende Geberde, reizende Gestus, reizende Mienen, eine reizende Wendung u. s. w. In allen diesen Fällen findet die Linie der Schönheit statt, nicht wie sie auf einmal im Raume dasteht, sondern wie sie nach und nach durch die Bewegung gezeichnet wird. Die Maler drücken den Reiz durch eine flammigte Linie aus, mit welcher unsere Einbildungskraft allezeit den Begriff von einer Bewegung verbindet. „In der Bewegung, Stellung und Haltung des Körpers" sagt ein französischer Schriftsteller", unterscheidet man vornehmlich diesen Reiz, der so sehr bezaubert. Wenn die Glieder zu diesem Gebrauche das gehörige Maaß haben, wenn sich ihrer Entwickelung nichts widersetzt, wenn die Gelenke und Einfügungen so vollkommen sind, daß das Verlangen, sich zu bewegen, keine Hindernisse findet, und die Bewegungen selbst sanft und in der lieblichsten Ordnung auf einander hinweggleiten, so entsteht in uns die Idee, die wir durch das Wort Reiz ausdrücken (Diction. encycl. Art. Grace par Mr. Watelet.)." Diese Beschreibung, so wie die Erklärung des Theokles, die mit derselben übereinkömmt, erstreckt sich zwar eigentlich nur auf den Reiz in der Malerei und Bildhauerkunst; es scheint aber auch in den übrigen Künsten etwas zu liegen, das sich auf einen ähnlichen Begriff zurückführen läßt.

13) (S. 151.) Vielleicht könnte diese Erfindung auch Anlaß geben, die Nachahmungen der menschlichen Leidenschaften in einer Farbenmelodie auszudrücken. Eine jede Leidenschaft ist sowohl mit gewissen Tönen, als mit gewissen Bewegungen der Gliedmaßen verknüpft. Jene werden in der Musik durch ähnliche Töne ausgedrückt, diese aber könnten vielleicht durch die Bewegungen der Farben nachgeahmt werden. Eine plötzlich unterbrochene Linie könnte einigermaßen den Schrecken, und viele schnell durch einander fahrende Linien den Zorn, so wie eine langsam ungekünstelt fortgehende Wellenlinie eine Art von Tiefsinn abbilden.

Man könnte wider die Erfindung einer Farbenmelodie überhaupt, und vornehmlich wider die Vereinigung derselben mit einer Melodie der Töne,

die Krüger *) erfunden, vielleicht noch Folgendes erinnern. Es ist unstreitig, daß wir in einerlei Zeit weit mehr Farben als Töne unterscheiden können; denn die Erfahrung lehrt, daß sich eine jede Farbe noch eine Zeit lang im Auge erhält, wenn wir die Augen gleich verschlossen haben. In einer Farbenmelodie also muß sich der Eindruck, den die vorhergegangenen Farben hinter sich gelassen, mit dem gegenwärtigen vermischen, und eine ganz andere Wirkung hervorbringen, als man verlangt. Die Nerven des Gehörs scheinen den Eindruck nicht so lange zu behalten, wenn der Ton nicht eine allzu große Erschütterung in der Luft verursacht. Ja wenn es gleich zu hoffen stünde, daß man es durch die Gewohnheit mit den Nerven des Auges eben dahin bringen könnte, weil bei dem Gehöre selbst sehr viel auf die Gewohnheit ankömmt; so müßte man doch wenigstens Anfangs die Farben langsamer und nach längern Zwischenzeiten auf einander folgen lassen, als die Töne, und erst nach langer Uebung an eine Vereinigung der Farbenmelodie mit der Melodie der Töne gedenken.

An diese Schwierigkeit, so wie an alle diejenigen, deren Theokles gedenkt, muß weder der Pater Kastel, der am ersten auf die Gedanken gekommen, eine Farbenmelodie in Ausübung zu bringen, noch Krüger, der diese Erfindung um ein merkliches verbessert, gedacht haben. Sie würden sonst mit weniger Zuverlässigkeit haben sagen können, eine Farbenmelodie müsse uns weit mehr, und wenigstens eben so viel Vergnügen gewähren, als eine Melodie der Töne. Kraft selbst, der in einer öffentlichen Rede die Unmöglichkeit dieser Erfindung hat zeigen wollen, hat die wichtigsten Schwierigkeiten übergangen, und sich bei Kleinigkeiten aufgehalten. Wenigstens kann man von dieser Rede nach dem, was Krüger **) davon anführt, nicht anders urtheilen.

Noch eines muß ich im Vorbeigehen erwähnen. Der Pater Kastel suchte seiner Maschine einigermaßen dadurch aufzuhelfen, daß er die Farben gewisse kleine Gemälde vorstellen ließ. Allein hierwider hat Krüger schon erinnert, daß die Abbildung ganzer Gegenstände mehr zur Malerei, als zur eigentlichen Farbenharmonie gehöre, die er sich in's Werk zu richten vorgenommen. Theokles Vorschlag, eine Schönheitslinie dabei anzubringen, ist weit von diesem Fehler entfernt.

14) (S. 159.) Man hat in der Algebra dreierlei Zeichen, Zeichen der Größen, als a, b, y, z u. s. w.; Zeichen der Operation, die mit diesen Größen vorgenommen werden sollen, als $+$, $-$, $\times$, $:$, $\sqrt{}$ u. s. w.; und endlich Zeichen der Verhältnisse, als $=$, $<$, $>$, $\sim$ u. s. w. Bei stetigen Größen, die nach entgegengesetzten Gegenden betrachtet werden sollen, bedient man sich der Zeichen $+$ und $-$, die Lage und die Gegend anzudeuten, von welcher man redet, weil diese gegenüberstehenden Gegenden als von einander abzuziehende Größen betrachtet werden müssen. Man sieht hieraus, daß die Zeichen $+$ und $-$ in der Quantität nichts, wohl aber die Operationen verändern, die mit der Quantität geschehen sollen. Eine negative Größe hinzusetzen, heißt, eine ihr gleiche positive Größe abziehen; daher auch umgekehrt, eine negative Größe abziehen, so

*) Siehe Miscell. Berol. T. VII. p. 345.
**) Daselbst S. 342. §. 6.

viel heißt, als eine ihm gleiche positive Größe hinzuthun. Wie kann endlich eine positive Quantität, wenn ich zwei negative mit einander verdoppele? Dieses ist nicht schwer zu beantworten. Verdoppeln heißt, eine Größe so vielmal nehmen, als eine andere Einheiten in sich faßt. Verdoppele ich also — a mit b, so muß ich a so vielmal abziehen, als b Einheiten hat, das heißt = — a.b. Verdoppele ich aber — a mit — b, so soll eine negative Größe so vielmal abgezogen, oder, welches eben so viel, eine ihr gleiche positive Größe so vielmal hinzugethan werden, als eine andere Einheiten in sich faßt; daher ist das Produkt eine positive oder hinzuthuende Größe.

16) (S. 159.) Mein seliger Freund, Herr Abbt, wollte die Vergleichung des Lindamour's, wenigstens was die Bezeichnung der Größen betrifft, wider die Gründe des Thenkles vertheidigen, und theilte mir im Jahr 1761 aus Frankfurt, wo er damals Professor war, über diese Materie einige Anmerkungen mit, die der Leser hoffentlich nicht ungern hier finden wird. Ich muß aber zum voraus erinnern, daß die Anmerkungen sich zum Theil auf die Ausdrücke beziehen, deren ich mich in der ersten Auflage der Briefe bedient hatte, nach welchen ich die negative Größe bloß zu einer abzuziehenden Größe zu machen schien. Hierüber schrieb mir Herr Abbt:

„Mir deucht, wenn ich das Negative und Positive abgesondert denken will, so denke ich mir sie bloß als solche Größen, die durch ihre Vereinigung die vorhergegangenen Wiederholungen vernichten, ohne sie auf Einnahme und Ausgabe, Auf- und Niedersteigen, links und rechts, oben und unten anzuwenden. Der abstracte Begriff vom Sohn fordert ja auch die Beziehung auf den Vater; er will nur, daß ich mir unter dem Sohn jetzt nicht den Cajus, Sempronius u. s. w. denke. So wie ich mir den Sohn und mehrere Söhne zusammen denken kann, ohne die Väter in Gedanken zu haben, so kann ich mir auch negative Größen in abstracto denken und zusammen denken, ohne etwas positives zu setzen, wenn nur die Beziehung auf eine Lage oder etwas dergleichen zum Grunde liegt. Die besten Mathematiker haben es hundertmal gesagt, daß die negativen Größen wirkliche Größen seyn, eben so wirklich, als die positiven. Sobald es aber nicht auf eine gegenseitige Bestimmung ankommt, sobald lasse ich sie aus den Augen, und betrachte die Größen bloß als positiv, ohne an das Negative zu denken. So werden z. B. für die positiven und negativen Sinus, Tangenten u. s. w. doch lauter positive Logarithmen gegeben, weil es nämlich dabei bloß auf die Bestimmung ihrer Größe, nicht ihrer Lage ankommt, die die Algebr nachher genauer bestimmt. Daß aber manchmal negative Größen unmöglich werden, kömmt nicht daher, daß sie sich nicht in abstracto denken lassen, sondern weil sie sich wegen anderer Umstände nicht als das denken lassen, wofür sie ausgegeben werden.

„So läßt sich $\sqrt{-x^2}$ nicht denken; weil sich der vierte Proportionalis zu $+ — —$ nicht als negativ denken läßt. Denn sonst kann ich $-x$ so gut denken als $+x$.

„Niemals kann also der Algebraist sagen, die negative Größe sei weniger, als Zero. Er könnte eben so gut sagen, die positive Größe sei weniger, als Zero; die negative Größe kann eben so gut, ja muß eben so gut unendlich werden, als die positive. Diese Redensart rührt bloß daher,

weil der Durchgang vom Positiven zum Negativen durch das Unendliche oder durch Zero geschieht e. v. v.; so scheint es immer, man komme unter das Zero herunter, wenn man alsdann auf die andere Seite hinübergeht. Nun hat man im gemeinen Leben fast immer nur das einzige Beispiel von Vermögen und Schulden genommen; und hier war es natürlich, daß man vom Positiven anfing, durch das Zero durch, und in das Negative überging; und so wurde das Negative weniger als nichts; denn man mußte erst wieder in das Zero kommen, nicht ehe man etwas, sondern ehe man etwas positives hatte. Denn merken Sie! auch sogar hier, ehe Sie vom Negativen zurück auf's Zero kommen, müssen Sie das Negative wieder vermindern. Wenn es aber der irrigen Vorstellung gemäß sein sollte, so müßte das Negative immer noch weniger, weniger als nichts werden, je mehr es sich vom Zero entfernte; also nicht in der Entfernung zu, sondern abnehmen.

„In andern Beispielen aber, wo man vom Negativen durch Zero in's Positive übergeht, könnte das Positive eben so gut weniger als Zero heißen, denn ich muß ja vom Positiven auch wieder zurückgehen, ehe ich an's Zero gelange. Und wie geht es denn mit dem Durchgange durch's Unendliche, den beide Arten gemein haben? Wenn sich im gemeinen Leben so gut Exempel von diesem Durchgange fänden, so würde wohl die unrichtige Vorstellung nicht leicht eingerissen sein. Wolf hat sie sehr durch seine wunderlichen Beweise von der allgemeinen Subtraction bestärkt.

„Weil ich doch einmal bei dieser Materie bin, so werden Sie erlauben, daß ich meine Gedanken über diese Subtraction sage. Gelesen habe ich sie nicht, so viel ich weiß, aber sie könnte Ihnen doch wohl schon bekannt sein."

„Mir ist die Subtraction nichts anders als die Methode, dasjenige zu finden, was die Gleichheit zwischen zwei Größen hindert.

„Z. E. warum ist + B nicht gleich + A, oder wie müßte es sein, wenn sie sich gleich sein sollten? Nun hat man meines Erachtens also geschlossen; wenn auf der einen Seite der Aequation auch A stünde, und sonst nichts, so wären die beiden Glieder der Aequation wohl gleich. Damit aber sonst nichts dastehe, so hebe ich das, was da ist, durch das ihm Entgegengesetzte wieder auf: folglich + B — B + A = A.

„Nun sehe ich ja, was diese Gleichheit gehindert hat, nämlich — B + A. Weil nun dieses beständig so statt findet und auf den simpelsten Wahrheiten beruht, so hat man die allgemeine Regel abstrahirt: kehrt das Zeichen der abzuziehenden Größe um, und verbindet sie auf diese Art mit der, von welcher abgezogen werden soll, so habt ihr die Differenz.

„Und nun dürfte wohl Lindamour so gar Unrecht nicht haben, Vergnügen und Mißvergnügen mit positiven und negativen Größen, und den Zustand der Nichtempfindung mit Zero zu vergleichen. Ihr abstracter Begriff läßt sich allerdings auch auf Vergnügen und Mißvergnügen anwenden: aber es läßt sich, wie in der ganzen mathesi intensorum nicht kalkuliren, weil Niemand die Einheit genau bestimmen kann, die durch eine gleichförmige Wiederholung eine solche intensive Größe herausbrächte.

„Lindamour hat also in der Designation der Größe nicht Unrecht; aber ich leugne ihm, daß jemals ein Selbstmörder die ganze Summe seiner positiven und negativen Größe, d. i. seiner Vergnügungen und Mißver-

gnügungen, gehörig berechnen und vergleichen könne, er mag sich nun auf dieses Leben einschränken, oder seine Dauer mit Bewußtsein auch auf einen Zustand nach dem Tode ausdehnen. In dem ersten Falle bleibt es ebenso unmöglich, als in dem andern; nur kommt in diesem letzten noch das Wagen dazu, ob denn in einem andern Zustand die Summe seiner Vergnügungen wachsen werde; welches hier, auch ohne Höllenstrafen anzunehmen, immer ein Wagen bleibt, weil unsere Vergnügungen von unserer Denkungsart abhängen, und man Leute gesehen hat, die nach den besten Glücksveränderungen mißvergnügt und traurig, bloß durch die Erinnerung an das vergangene Unglück, gewesen sind. Weil nun der Selbstmörder nicht voraussehen kann, ob er nicht einmal in seinem Leben noch eine heitere Stunde kriegen könnte, in der er nachher aus der Welt durch den natürlichen Tod ginge (denn es ist unmöglich zu bestimmen, daß nur seine negative Größe immer wachsen werde), so kann er sich in ein Unglück stürzen, das er durch die Enthaltung vom Selbstmorde würde vermieden haben. Doch wir verfahren mit Lindamour zu gelinde. Außerdem daß er seinen Kalkul nicht genau anstellen kann, stellt er ihn auch unrichtig an.

„Wer heißt ihm denn nur die Vergnügungen in die Rechnung bringen, die aus dem Anschauen seiner eigenen Vollkommenheiten entstehen? Nach der strengen Moral werden also Lindamour's Rechnungen nicht gelten. Auch nach der Politik wird seine Rechnung verworfen werden. Der Staat verbindet ihn, so lange Mitglied zu bleiben, bis er ihn entweder entläßt oder der Tod ihn abruft. Die Politik kann niemals es gelten lassen, daß jemand die Entscheidung seiner Unbrauchbarkeit selbst fälle ꝛc."

Diese Erinnerungen meines Freundes habe ich mir bei der zweiten Auflage der Briefe zu Nutze gemacht, und die Stelle, darauf sie sich beziehen, in etwas geändert; jedoch nur im Ausdrucke, der in der ersten Auflage allerdings fehlerhaft gewesen ist. Die Gründe aber scheinen mir nichts desto weniger auf Seiten des Theokles unwiderleglich. Es ist wahr, nach dem Gebrauche, den die Mathematiker von der negativen Größe machen, läßt sich der Begriff desselben durch Subtraction nicht ganz erschöpfen. Hinzuthun und hinwegnehmen sind die einzige Entgegensetzung, die bei Zahlen möglich ist. Bei andern Größen giebt es aber noch andere Entgegensetzungen, die nicht weniger durch Zeichen ausgedrückt werden können. Die drei Ausmessungen des Körpers z. B. haben, aus einem Punkte innerhalb des Körpers betrachtet, jede zwei gegenüberstehende Seiten, deren Entgegensetzung man gar füglich durch + und — ausdrücken kann. Man kann sich derselben Zeichen bei intensiven Größen bedienen, die sich einander entgegengesetzt sind. Von dieser Art sind Wärme und Kälte, Begierden und Verabscheuungen, Schönheit und Häßlichkeit, Furcht und Hoffnung, u. a. m. Ueberhaupt sobald man sich dieselbe Größe unter verschiedenen Abänderungen denken kann, deren Bestimmungen sich wechselsweise einander aufheben; so können sie durch + und — bezeichnet werden. In allen diesen Fällen sind + und — Zeichen der mit den Größen vorzunehmenden Operation; aber diese Operation kann zuweilen nur sehr uneigentlich unter den Begriff der Subtraction und Addition vorgestellt werden.

Allein der Vergleichung des Lindamour's kommen alle diese Betrachtungen nicht zu statten. Wenn Zero das Nichtsein ausdrücken soll, so

kann das unvollkommene Daſein unmöglich als eine negative Größe vorgeſtellt werden. Ich werde hierüber umſtändlich ſein müſſen.

In Abſicht auf ſtetige Größen iſt es, wie Hr. A. mit Recht anmerkt, gleichviel, welche von den gegenüberſtehenden Seiten wir poſitive oder negative nennen wollen. — In ſo weit intenſive Größen zur Berechnung durch extenſive Größen vorgeſtellt werden, kann es auch in Abſicht auf dieſe gleichgültig ſein, wie wir die Zeichen ſetzen wollen; und alſo hat Herr Abbt Recht: daß die negative Größe ſo gut etwas wirkliches iſt, als die poſitive Größe, und nur auf eine andere Seite angebracht wird. Im metaphyſiſchen Verſtande hingegen giebt es keine poſitiven Begriffe, die ſich als ſolche einander entgegengeſetzt wären. Von wirklich entgegengeſetzten Begriffen muß der eine wirklich bejahend, und der andere wirklich verneinend ſein; daher man eigentlich der wahren Realität nichts, als eine wahre Negation entgegenſetzen kann. Wenn Realitäten ſich zu widerſprechen ſcheinen, ſo iſt dieſes vermöge der ihnen zukommenden Abänderungen; denn man kann ſich dieſelbe Realität unter verſchiedenen Abänderungen vorſtellen, die nicht zuſammen beſtehen können, in welchem Falle wirklich eine Entgegenſetzung, aber nicht zwiſchen Realität und Realität, ſondern zwiſchen Einſchränkung und Einſchränkung, entſteht. Wenn die Realität A ſowohl mit der Abänderung b, als mit der Abänderung Nicht b gedacht werden kann; ſo iſt Ab dem A Nicht b entgegengeſetzt, weil die Modificationen ſich einander widerſprechen. Luſt und Unluſt z. B. ſind ſich entgegengeſetzt, nicht in ſo weit ſie Empfindungen ſind, denn in dieſer Betrachtung kommen ſie vielmehr überein; ſondern weil jene eine Empfindung der Realität, dieſe aber eine Empfindung des Mangels iſt. Realität und Mangel aber ſind ſich wirklich entgegengeſetzt. Bewegung iſt eigentlich nur dem Mangel der Bewegung entgegengeſetzt; aber weil die Bewegung auch verſchiedener Richtungen fähig iſt, die ſich einander wechſelsweiſe aufheben, ſo kann man in dieſem Verſtande auch eine Bewegung der andern entgegenſetzen. Man ſieht hieraus, daß keine wirklich bejahende Eigenſchaft der Dinge einer andern bejahenden Eigenſchaft anders entgegengeſetzt werden könne, als in ſo weit ihre Schranken und Modificationen ſich einander wechſelsweiſe aufheben.

Da ſowohl A b, als A Nicht b bejahende Begriffe ſind, ſo iſt es gleich viel, welches von beiden man mit + oder mit — bezeichnen will. Das Zero bedeutet den Uebergangspunkt von der Modification b auf die Modification Nicht b, und führt ſowohl von + auf —, als von — auf +.

Sobald man aber einer Realität ihre Negation entgegenſetzt, und dieſe Negation mit Zero bezeichnet, ſo führt dieſes Zero rückwärts weder auf eine negative, noch auf eine poſitive Größe; denn die Verneinung einer Realität iſt der Bejahung derſelben Realität ſchnurſtracks entgegengeſetzt, und leidet keinen weitern Fortgang. Ein Beiſpiel aus der Mechanik: wenn der Ruheſtand aus dem Gegeneinanderſtreben entgegenſtehender Richtungen der Bewegungskraft erfolgt, ſo kann die poſitive Geſchwindigkeit in eine negative Geſchwindigkeit verwandelt werden. Wenn wir uns aber den Ruheſtand als eine Aufhebung aller Bewegungskräfte denken, ſo kann dieſes Zero weder auf eine poſitive, noch auf eine negative Geſchwindigkeit führen.

Um die Anwendung von diesen Betrachtungen auf den Zustand angenehmer Empfindungen zu machen, so kann man zwar die überwiegende Lust der überwiegenden Unlust entgegensetzen, und das eine mit +, das andere mit — bezeichnen. Das Zero wäre in diesem Falle der Zustand, in welchem die Lust der Unlust gleich ist. Wenn aber, wie Lindamour will, das Zero ein Nichtsein bezeichnen soll, so kann jenseits dieses Zero keine entgegengesetzte Größe wahrgenommen werden. Das Nichtsein ist eine völlige Aufhebung der Realität; und von diesem Punkte aus findet weiter kein Fortgang statt, also auch kein Zustand, dem die Vernichtung vorzuziehen sein sollte.

16) (S. 160.) Die Dialogen führen die für nachlässige Schriftsteller sehr wichtige Bequemlichkeit mit sich, daß man den Gegner, der überwunden werden soll, zur rechten Zeit kann Schande schlagen lassen. Wenn dieses geschieht, so ist der Leser befugt, aufzutreten und sich des Ueberwundenen anzunehmen. Allein von der andern Seite betrachtet, kann in einer Unterredung keine Materie von Wichtigkeit ausgemacht werden, wo nicht die Hauptpersonen vorläufig über gewisse Punkte einig sind; sonst würde das längste Gespräch kaum hinreichen, die nöthigen Worterklärungen festzusetzen. In gegenwärtigem Falle war man um so viel mehr berechtigt, den Eudox einstimmen zu lassen, da der Satz, daß keine freie Wahl ohne zureichenden Grund statt finde, von unsern Weltweisen noch aller Strenge bewiesen worden. In meiner Abhandlung von der Wahrscheinlichkeit wage ich einen neuen Beweis dieses Satzes, der, wenn er richtig ist, den Vortheil hat, daß er von keinem besondern Systeme abhängt.

17) (S. 161.) Leibnitz nennt die Realität, die einem Dinge zukömmt, wenn man sie abgesondert von ihrer Einschränkung betrachtet, die Vollkommenheit; mit der Einschränkung aber zusammengenommen, nennt er sie Grad. Bei unserer Seele z. E. wäre also die Kraft oder das Bestreben, sich die Welt vorzustellen, ihre Vollkommenheit. Kommt aber die Einschränkung hinzu, vermöge welcher sie sich die Welt nur nach dem Stande ihres Körpers und seiner sinnlichen Gliedmaßen vorstellen kann, so entsteht der Grad der Vollkommenheit. (Siehe Leibn. Princ. Philos. more geometrico demonstrata def. 140.) Wolf ist, wo ich nicht irre, in Ansehung der zusammengesetzten Dinge mit Recht von dieser Erklärungsart abgewichen, weil ihnen — nach dem Leibnitzischen Grundsatze, in so weit sie zusammengesetzte Dinge sind, keine wahre Realität zuzuschreiben ist; denn die Körper sind keine wirklichen Substanzen, sondern nur Phänomene (Phaenomena substantiata, wie sie Leibnitz nennt), die der Realität entgegengesetzt werden. (S. Wolfii Theol. nat. part. posterior. §. 5.) Er erklärts daher die Vollkommenheit durch die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen; Uebereinstimmung aber nennt er das Bestreben, etwas gemeinschaftlich zu erhalten. Dieser Begriff läßt sich ebenfalls, wie Theokles erinnert, auch bei einfachen Dingen anbringen und auf die Leibnitzische Erklärung reduziren. Denn da der Zweck der einfachen Dinge die Vorstellung ist, so sind sie desto vollkommener, je genauer ihre Vorstellungen unter sich sowohl, als mit den vorgestellten Sachen übereinstimmen; das heißt, je größer der Grad ihrer Kraft ist. Allein die Leibnitzische Erklärung ist in Ansehung der einfachen Dinge fruchtbarer; und es steht dem

Weltweisen, so wie dem Mathematiker frei, diejenige von allen gleichgeltenden Erklärungen vorauszusetzen, die ihn den kürzesten Weg zu seinem Zwecke leitet.

Man bemerke aber, daß Wolf von der Strenge der mathematischen Lehrart abgewichen zu sein scheint, wenn er (theol. nat. parte posteriori §. 6.) für eine willkürliche Definition annimmt: „Ens perfectissimum dicitur, cui insunt omnes realitates in gradu absoluto summo.“ Denn da er die Vollkommenheit nicht durch Realität, sondern durch die Uebereinstimmung des Mannigfaltigen erklärt, so hätte er auch Ens perfectissimum nicht durch den höchsten Grad aller möglichen Realitäten definiren sollen, so lange er nicht, wie hier geschehen, bewiesen hat, daß die beiden angeführten Erklärungsarten gleichgeltend sind.

18) (S. 162.) Die Alten haben schon gesagt: omnis natura vult esse conservatrix sui; eine jede Natur strebt sich selbst zu erhalten. Man kann sich keine Kraft vorstellen, die den Grund ihrer eigenen Zernichtung in sich halten sollte, so wenig man eine Bewegung denken kann, die den zureichenden Grund der völligen Ruhe enthielte. Nun wäre eine Seele, die ihre eigene Zernichtung wollen könnte, nichts anders, als eine Kraft, deren innere Bestimmung auf die Zernichtung ihrer selbst gerichtet wäre; denn der Wille ist eine innere Richtung unserer Vorstellungskraft. Und wenn der Gegner auch die Einfachheit der Seele leugnen, und das Vorstellungsvermögen zu einer Eigenschaft des Zusammengesetzten machen wollte, so würde ihn diese Ausflucht dennoch nicht retten. Eine Kraft des Zusammengesetzten kann natürlicherweise aufhören, wenn die Zusammensetzung selbst durch andere natürliche Kräfte aufgelöst wird. Aber auf ihre eigene Zernichtung kann weder eine einfache, noch eine zusammengesetzte Kraft gerichtet seyn, und noch viel weniger sich selbst richten. Wenn also in unserer Vorstellungskraft, sie mag einfach, oder eine Eigenschaft des Zusammengesetzten sein, Dasein und Zernichtung um den Vorzug streiten, so muß der Wille allezeit dem Dasein den Ausschlag geben; sonst würde die Vorstellungskraft sich selbst bestimmen, vernichtet zu werden. In dieser Betrachtung muß ein jedes denkende Wesen lieber alle mögliche Pein ausstehen, als zernichtet zu werden wünschen; und wenn eine ewige Verdammniß möglich wäre, so müßte sie der Ruchlose dennoch seiner Zernichtung vorziehen. — Diese Vorstellung revoltirt, und scheint unserm Gefühle zu widersprechen! — Freilich! aber aus keiner andern Ursache, als weil sich unsere Seele von der Zernichtung gar keinen Begriff machen kann; weil wir zur Unsterblichkeit geschaffen sind, und uns die Zernichtung niemals als wahre Zernichtung vorstellen können. Wir denken immer eine Art von süßem Schlafe dabei, der von keinem Traume unterbrochen wird, und diesem Schlaf geben wir den Vorzug vor dem Bewußtsein unserer Pein. Mäcenas, der seine Seele für sterblich hielt, sahe die unendliche Wichtigkeit dieses Lebens nach seinem Systeme sehr wohl ein. Er äußerte einen Wunsch, den jeder vernünftige Mensch beinahe für rasend halten muß; allein bei seinen irrigen Grundsätzen war nichts vernünftiger:

Debilem facito manu,
Debilem pede, Coxa:
Tuber adstrue gibberum,

Labricos quate dentes.
Vita dum superest, bene est.
Hanc mihi, vel acuta
Si sedeam cruce, sustine.

„Er wußte ohne Zweifel nichts besseres", sagt Bodmer, „als daß mit seinem Tode sein ganzes Wesen aufhörte. Dieser gänzlichen Zernichtung zieht er das allerpeinlichste Leben vor."

Herr Cochius, in seiner vortrefflichen Preisschrift: über die Neigungen, sucht die Möglichkeit des Wunsches, vernichtet zu werden, aus Gründen zu behaupten. Nach seiner Theorie ist der Trieb zur Vollkommenheit oder, wie er ihn nennt, zur Erweiterung der erste Grundtrieb der menschlichen Natur, welchem der Trieb zur Erhaltung in gewissen Fällen widersprechen kann; und alsdann müßte die Erhaltung nothwendig weichen.

Ich will seine eigenen Worte anführen: „Da dieser Trieb (zur Erweiterung oder Ausdehnung) nicht wirken könnte ohne Existenz, so scheint eben dieses von der Neigung zu unserer Erhaltung, und im Gegentheil von der Abneigung gegen unsere Vernichtung zu gelten; aber es gilt nur gleichsam im zweiten Grade. Denn unsere Existenz ist uns nicht wesentlich; wir können eine menschliche Seele, die bloß möglich wäre, denken, aber nicht eine, die nicht einen ausgedehnten Trieb hätte. Da unsere Existenz derjenige Zustand unseres Wesens ist, in welchem wir Veränderungen wirken und leiden, Vorstellungen haben und Eindrücke annehmen, so stimmt sie mit dem wesentlichen Triebe überein; und in so weit ist die Neigung, sie zu erhalten, natürlich. Aber wenn bei der wirklichen Ausdehnung sich lauter Widerstand fände, so würde sie wieder aufgehoben. Man lege, um keinen unmöglichen Fall zu setzen, viele und lebhafte Vorstellungen, die widrig sind, in die eine; und wenige matte, die mit dem Triebe übereinkommen, in die andere Waagschale; so ergibt sich der Erfolg. Man könnte also die Neigung, seine Existenz zu erhalten, unter solchen Bedingungen aufgeben, obgleich allemal ein Irrthum zum Grunde liegen würde; denn es kömmt hier darauf an, ob die Vorstellungen selbst da sind, nicht aber darauf, ob sie mit Grunde oder Ungrunde da sind. Bei dem Selbstmorde würde zwar in den mehrsten Fällen eine geheime Ahndung, das ist eine in tiefer Dunkelheit liegende Vorstellung einer Fortdauer nach der Endigung des jetzigen Lebens, mit zum Grunde liegen; aber es ist schwer zu behaupten, daß es gar keinen Fall vom Selbstmorde gäbe, der aus der Absicht, sich zu zernichten, begangen würde. Gäbe es aber dergleichen, so würde die Neigung, seine Existenz zu erhalten, so weit wegfallen können, daß nicht nur eine gegenseitige Abneigung, sondern sogar eine Begierde ihren Platz einnehme, welche insgemein viel weiter geht. Denn aus der aufgehobenen Neigung würde nichts mehr folgen, als daß man die Existenz gelassen verlöre; daß man sie sich selbst nähme, erfordert mehr, als der Mangel der Neigung, sie zu erhalten."

Man erlaube mir, über diese Stelle einige Anmerkungen zu machen. Man kann sich gefallen lassen, mit diesem Weltweisen den Grundtrieb unserer Seele einen Erweiterungs- oder Ausdehnungstrieb zu nennen, wenn man nur dabei nicht vergißt, daß dieser Trieb auch dahin gehe, das bereits Erworbene nicht zu verlieren. Das Neue reizt uns zwar sehr, aber

wir sind deswegen gegen das längst Erhaltene nicht ganz gleichgültig, so gleichgültig z. B., als gegen Dinge, die niemals in unsern Erweiterungskreis kommen können. Sind wir aber mehr geneigt, das Erworbene zu erhalten, als zu verlieren, so muß der Grundtrieb der Seele nicht nur auf das Ausdehnen und Erwerben neuer Realitäten, sondern zugleich mit auf die Erhaltung der erworbenen gerichtet sein.

Herr C. gesteht, daß der Ausdehnungstrieb nicht ohne Existenz wirken könne. Wenn dieses ist, so ist die Aufhebung der Existenz diesem Triebe nicht weniger, als dem Triebe zur Erhaltung zuwider. Der Grundtrieb der Seele kann also schlechterdings nicht auf die Selbstzernichtung gerichtet sein, weil ohne Existenz keine Ausdehnung statt findet, und weil kein Trieb auf sein eigenes Nichtwirken gerichtet sein kann.

„Wir können eine menschliche Seele denken," sagt Herr C., „die bloß möglich ist, aber nicht eine, die keinen ausdehnenden Trieb hat." Wenn hieraus etwas zu schließen ist, so ist es weiter nichts, als daß wir lieber das Dasein, als den Ausdehnungstrieb selbst verlieren müssen. Allein diesen können wir nicht verlieren, und hiervon ist auch die Rede nicht. Die Erfüllung dieses Grundtriebs aber ist uns noch weit weniger wesentlich, als die Existenz. Wir können gar wohl eine Seele denken, deren Erweiterungstrieb gehemmt wird; ja es kann sogar eine Seele existiren, deren Erweiterungstrieb allenthalben Widerstand und Hindernisse findet. Da nun in unserm Falle die Existenz nicht mit dem Triebe selbst, sondern mit der Befriedigung desselben in Streit kommt, so kann der Grund, daß die Existenz nicht wesentlich ist, die Sache wohl nicht entscheiden.

Nach des Herrn C. Theorie muß der Wunsch, die Begierde, sich zu zernichten, eine Aeußerung des Erweiterungstriebes sein können. Der Begriff der Erweiterung muß also dergestalt determinirt werden können, daß er den Begriff der Zernichtung enthält; das heißt, unter gewissen Bedingungen muß die Zernichtung eine Erweiterung sein.

Ich muß gestehn, daß ich mir hiervon keinen Begriff machen kann. Man erwäge, was dieser Weltweise selbst sagt, daß es mit der aufgehobnen Neigung, sich zu erhalten, nicht genug sei, sondern zuweilen eine Begierde muß entstehen können, sich zu zernichten. Dieses muß nach Hrn. C's. Theorie unter die allgemeine Formel der Erweiterung gebracht werden können; denn alle Begierden und Neigungen müssen Zweige des Grundtriebes sein, müssen wie bestimmtere Begriffe in dem allgemeinen Begriffe der Erweiterung liegen, und auf denselben zurückgeführt werden können. Nun kann man sich offenbar keinen Fall denken, in welchem Zernichtung und Erweiterung von einander sollen bejaht werden können; denn ohne Existenz kann kein Trieb wirken. Wie wäre es denn möglich, daß die ausdehnende Kraft der Seele jemals in eine Zernichtungsbegierde sollte übergehen können? „Man lege viele und lebhafte Vorstellungen, die widrig sind," sagt Herr C., „in die eine; und wenige matte, die mit dem Triebe übereinkommen, in die andere Waagschale, so ergibt sich der Erfolg." — Welcher Erfolg? Der einzige wahre ist, meines Erachtens, daß eine starke Begierde in der Seele entstehen wird, diesen Zustand zu verändern; denn hierauf zielt das Uebergewicht der vielen lebhaften und zugleich widrigen Vorstellungen. Aber eine Begierde, nicht zu sein, diese

scheint um so viel weniger der Erfolg des Uebergewichtes zu sein, da, einzeln genommen, eine jede widrige Vorstellung auf Veränderung dringt. Jedes Bedürfniß heischt Befriedigung, dieses ist seine natürliche Tendenz. Und wenn es diese Befriedigung nicht erhält, so wird die Begierde heftiger; aber eine Tendenz zur Befriedigung kann in keine Tendenz zur Zernichtung übergehn, die Hindernisse, die der Befriedigung im Wege stehn, mögen noch so groß sein.

Es scheint also nach der Theorie des Hrn. C., der alle Neigungen der Seele auf einen allgemeinen Erweiterungstrieb zurückführt, der Gedanke noch weit widersinniger, daß irgend eine wahre Begierde zur Zernichtung sollte in der menschlichen Seele entstehen können.

Gespräche.

Erſtes Geſpräch.

Philopon. Neophil.

Philopon.

So halten Sie, wenn ich Ihre Worte recht verſtehe, Leibnitzen nicht für den erſten Erfinder der vorherbeſtimmten Harmonie?

Neophil.

Ich weiß nicht, wie Sie dieſes aus meinen Reden ſchließen wollen.

Philopon.

O! es ſchließt ſich von ſelbſt. Sagten Sie nicht, Leibnitz habe dieſe Hypotheſe angenommen und in ſein Syſtem gebracht?

Neophil.

Sie paſſen allzu genau auf die Worte. Erlauben Sie, daß ich mich darf verſprochen haben. Wir wollen unſere vorige Unterredung nicht unterbrechen.

Philopon.

Nein, liebſter Freund! ſo ſollen Sie mir nicht entwiſchen. Es wäre nicht das erſte Mal, daß ich aus Ihren kleinen Uebereilungen etwas gelernt hätte. Jetzt muß ich Sie feſthalten, wenn ich einen Gedanken erfahren will, den Sie mir vorſätzlich vielleicht nie würden entdeckt haben.

Neophil.

Sie dringen allzusehr in mich. Ich sehe wohl, man muß mit Leuten von Ihrer Scharfsinnigkeit sehr behutsam sein. Ein einziges Wort entdeckt ihnen unsern ganzen Sinn. Wohlan! ich gestehe es Ihnen, ich halte Leibnitzen nicht für den ersten Erfinder der vorherbestimmten Harmonie, ob ich gleich weiß, daß ihm noch Niemand diesen Ruhm streitig gemacht hat, und daß ihm Bayle selbst im Namen der gelehrten Welt zu dieser großen Entdeckung Glück wünscht.

Philopon.

Und im Namen aller Leibnitzianer fordere ich von Ihnen den Beweis.

Neophil.

Den habe ich in Bereitschaft, ob ich gleich nicht geglaubt hätte, daß ich ihn heute brauchen würde. Allein merken Sie dieses. Ich behaupte nur, daß das Wesentliche dieser Meinung einen andern Weltweisen zum ersten Erfinder habe, und gestehe gern, daß sie Leibnitz am ersten mit dem Namen der vorherbestimmten Harmonie belegt.

Philopon.

Ei nun ja! mit dieser Einschränkung werden Sie es doch nicht wieder gut machen wollen? Ich dächte, ein Name sei keine sonderliche Erfindung. Ja ich habe mich jederzeit gewundert, daß sich Leibnitz die Mühe genommen hat, Baylen zu widersprechen, als dieser die Erfindung dieses Namens einem P. Lamy zuschreiben wollte*).

Neophil.

Wahr ist es, Leibnitz hätte mit einer solchen Kleinigkeit gar leicht freigebig sein können. Es ist mehr als Sparsamkeit, wenn sich Leute von Millionen auch nicht gern einen Heller wollen entwenden lassen. Und dennoch ist er hier zu entschuldigen. Sie dürfen nämlich nur annehmen, daß er nicht gegen den philosophischen Bayle, sondern gegen den kritischen Bayle so eigennützig

*) Siehe Baylens Wörterbuch Art. Rorarius, Anmerk. L. A. deutscher Ausgabe.

genau gewesen ist. Gegen den kritischen Bayle, sage ich, welcher nicht selten aus kleinern historischen Unrichtigkeiten Verbrechen gemacht hat. Doch ich eile zum Beweise, den Sie mir im Namen aller Leibnitzianer aufgelegt haben. Nur lassen Sie uns vor allen Dingen zusehen, ob wir, was den Verstand dieser Meinung betrifft, mit einander einig sind. Was verstehen Sie unter der vorherbestimmten Harmonie?

Philopon.

Was alle Leibnitzianer darunter verstehen. Eine Lehrmeinung, nach welcher alles, was in unserer Seele mit den Veränderungen im Körper übereinstimmt, zwar auf Veranlassung des Körpers, aber durch der Seele innere Kraft, und nicht durch die Einwirkung einer von ihr unterschiedenen Substanz, in ihr entsteht; gleichwie alles, was in unserm Körper mit den Veränderungen der Seele übereinstimmt, durch keine andere, als körperliche mechanische Kräfte, auf Veranlassung der Seele, in ihm hervorgebracht wird. Fragt man also einen Leibnitzianer, wodurch Leib und Seele mit einander vereinigt sind? so antwortet er: Gott habe, von Ewigkeit her, zwischen ihnen eine solche Harmonie angeordnet, daß auf gewisse Vorstellungen in der Seele gewisse Bewegungen in dem Körper erfolgen, die ihren zureichenden Grund in beiden zugleich haben; nämlich den Grund, wodurch sie entstehen, in den mechanischen Kräften des Körpers; den Grund aber, warum und zu welchem Zwecke sie entstehen, in dem Zustande unserer Seele. Hingegen erfolgen wiederum auf gewisse Bewegungen in unserm Körper gewisse damit harmonirende Vorstellungen in unserer Seele, die den Grund, wodurch sie entstehen, in der ursprünglichen Kraft unserer Seele und in ihrem vorhergehenden Zustande, den Grund aber, warum sie entstehen, in den Bewegungen unseres Körpers haben. Das Leibnitzische Gleichniß von zwei Uhren ist bekannt.

Neophil.

Sie haben diese Meinung vollkommen begriffen. Ja ich sehe, daß Sie über alle Einwürfe hinweg sind, die Bayle wider sie vorgebracht hat; Bayle, der sie, nach meinem Urtheile, unter allen ihren Gegnern, die sich nach der Zeit wider sie aufgelehnt haben, am besten begriffen, und selbst nach dem Geständnisse des Herrn von Leibnitz von der rechten Seite angefochten hat.

Philopon.

Ehe wir aber weiter gehen, bitte ich mir folgende Erklärung aus. Hat es Ihnen nicht geschienen, als wenn Leibnitz in Ansehung dieser Meinung mit sich selbst nicht einig gewesen wäre? Zum Exempel in seiner Monadologie trägt er sie ganz anders vor, als in dem Tagebuche der Gelehrten, wo er sich der Welt zum erstenmale bekannt gemacht hat. Ja ich glaube, er hätte Baylens Einwürfen weit stärkere Gründe entgegensetzen können, wenn er seinem eigenen Systeme beständig treu geblieben wäre.

Neophil.

Leibnitz hat seine Meinung nur unter verschiedenenen Gestalten vorgetragen, so wie es jedesmal seine Absicht erforderte. In der Monadologie zeigt er sie als eine Folge aus seinem Systeme von den Monaden. Hier ist es, wo sie in ihrem völligen Lichte strahlt, wo sie in der That aufhört eine Hypothese zu sein, und unter den erwiesenen Wahrheiten ihren Rang behauptet. Hansch*) hat dieses sehr wohl auseinandergesetzt, und Baumgarten nach ihm so überzeugend dargethan, daß es überflüssig wäre, sich dabei aufzuhalten. — Was hat sie auch von dieser Seite für Gegner finden können? Keine ohne Zweifel, als die, welche ihre Waffen gegen die Grundfeste derselben, ich meine gegen die Monaden selbst, gerichtet haben. Sobald man diese in dem Verstande, in welchem sie Leibnitz genommen hat, zugibt, so ist man genöthigt, alle physikalische Einwirkung der Substanzen aus der Natur zu verbannen; und sodann haben die Vertheidiger der Harmonie gewonnen Spiel. Allein unser Weltweise wollte das Schicksal der Harmonie nicht schlechterdings von dem Schicksale der Monaden abhängen lassen. Er wußte wohl, daß ein allgemeines Urtheil diejenige Wahrheit nur halb für Wahrheit hält, zu der man bloß auf einem Wege gelangen kann, oder welche bloß in einer Kette paßt. Was war daher natürlicher, als daß er sie auch außer seinem Systeme gültig zu machen suchte? Dieses unternahm er in dem Tagebuche der Gelehrten. Und hier, sehen Sie wohl, konnte er sich wider Baylen nur derjenigen Waffen bedienen, die ihm die gemeine Philosophie an die Hand gab. Was er dort von allen Substanzen behauptete, mußte er

*) In seinen Principiis Philosoph. Leibnitzianae etc.

hier bloß auf Leib und Seele einſchränken, und ſo einſchränken, daß eine Bayle zu zweifeln anfing, ob eine ſolche Maſchine, wie der thieriſche Leib zur vorherbeſtimmten Harmonie ſein müßte, auch keine Unmöglichkeit wäre. Leibnitz begnügte ſich, die Laſt des Beweiſes auf ſeinen Widerſacher zu ſchieben; denn ſeine ächten Waffen waren hier unbrauchbar. Jene Theorie von den urſprünglichen Kräften der einfachen Weſen, aus welchen, in der Zuſammenſetzung, die Erſcheinungen der Ausdehnung und Bewegung entſpringen, konnte ihm wider dieſen Gegner zu nichts helfen; ob ſie ſchon in dem Zuſammenhange ſeines Lehrgebäudes den Grund abgibt, daraus die vorherbeſtimmte Harmonie als eine richtige Folge fließt, und an der Möglichkeit des dazu erforderlichen Kunſtſtücks nicht mehr zweifeln läßt.

Philopon.

Dieſe Anmerkung finde ich gegründet; und nunmehr begreife ich auch, warum Wolf die vorherbeſtimmte Harmonie nur ſo angenommen hat, wie ſie von Leibnitzen wider Baylen iſt vertheidigt worden*). Denn da er ſich nicht zu beſtimmen getraute, worin die Kraft der einfachen Dinge eigentlich beſtehe, ſo konnte er es auch nicht für ausgemacht halten, ob alle einfache Dinge Vorſtellungen hätten, und ob ſich aus dieſen Vorſtellungen die Ausdehnung und die Bewegungskräfte des Zuſammengeſetzten erklären ließen.

Neophil.

Sie haben vollkommen Recht, und können hieraus ſehn, mit wie vieler Aufmerkſamkeit man einen ſyſtematiſchen Schriftſteller leſen muß, ehe man ihm Vorwürfe machen oder gar ſeine Gründe widerlegen kann.

Philopon.

Gut! Und alſo wären wir, was den Verſtand dieſer Lehre betrifft, vollkommen einig. Werden wir es auch in dem Uebrigen ſein? Meine Neugierde iſt ſo ſtark, daß ſie mir endlich zur Laſt fällt, wenn ich nun nicht bald erfahre, wer vor Leibnitzen in dieſem Punkte ein Leibnitzianer geweſen iſt.

*) Man ſehe deſſen lateiniſche Kosmologie. §. 206. 213.

Neophil.

Ich werde Ihnen Anfangs nur die Worte dieses Weltweisen anführen, ohne seinen Namen zu nennen. Das Werk, daraus sie genommen sind, ist im Jahre 1677, und folglich dreizehn Jahre eher gedruckt, als Leibnitz seine Hypothese der gelehrten Welt bekannt gemacht. Hören Sie nunmehr eine Stelle, die ich mir zu wohl gemerkt habe, als daß ich sie nicht gleich aus dem Gedächtnisse sollte übersetzen können. „Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper weder zur Bewegung, noch zur Ruhe oder zu sonst etwas (wenn noch etwas möglich ist) bestimmen." Und in der Anmerkung setzt der Verfasser hinzu: „Wo ich dieses nicht durch die Erfahrung bestätige, so glaube ich schwerlich, Jemanden bereden zu können, daß er meine Gründe ohne Vorurtheil überlege. So sehr glauben die Menschen überzeugt zu sein, daß der Körper nach dem Winke der Seele und durch ihre Wirkung, bald in Bewegung, und bald in Ruhe gesetzt werde. Allein es hat noch Niemand bestimmt, was der Körper vermag; das heißt, es ist noch Niemand durch die Erfahrung inne worden, wozu der Körper, vermöge der Gesetze der Bewegung in so weit sie als körperlich betrachtet werden, aufgelegt sei, und wozu er von der Seele bestimmt werden müsse. Niemand kennt die innerliche Structur des Körpers so gut, daß er alle Fähigkeiten desselben begreifen könnte. Ja bei den Thieren bemerkt man Dinge, die alle menschliche Scharfsinnigkeit übertreffen. Die Nachtwanderer thun vieles im Schlafe, was sie im Wachen zu thun sich nicht unterstanden haben würden; woraus deutlich zu ersehn ist, daß der Körper nach den Gesetzen der Bewegung vieles vermag, was die Seele nachher selbst bewundert."

Philopon.

Wo ich nicht irre, so glaube ich an diesen Worten Spinosen zu erkennen.

Neophil.

Sie irren nicht, Philopon! Es ist der zweite Lehrsatz in dem dritten Theile seiner Sittenlehre, und der unmittelbar darauf folgende lautet also: „Die Wirkungen der Seele entspringen aus ausführlichen (ideis adaequatis), und die Leidenschaften aus unausführlichen Begriffen." Er beweist diesen Satz dadurch, weil

das Wesen der Seele in ihren Gedanken besteht. Alle Gedanken hingegen sind aus ausführlichen und unausführlichen Begriffen zusammengesetzt. Was nun aus der Natur der Seele folgt, das heißt, was die Seele zur nächsten Ursache hat, daraus es sich erklären läßt, muß entweder aus einem ausführlichen oder aus einem unausführlichen Begriffe folgen. Da er aber anderswo erwiesen, daß aus unausführlichen nichts als Leidenschaften entstehen können, so schließt er hieraus, daß die Wirkungen der Seele aus ihren ausführlichen Begriffen entspringen müssen.

Philopon.

Ich sehe hier noch nichts, was das Wesentliche der Leibnitzischen Harmonie verrathen sollte. Wenn Spinosa gleich behauptet, daß Seele und Körper nicht wechselsweise in einander wirken, so kann er vielleicht dem Systeme der veranlassenden Ursachen zugethan gewesen sein.

Neophil.

Unmöglich! Nichts kann Spinosens Weltweisheit mehr zuwider laufen, als das System der veranlassenden Ursachen. Die Vertheidiger dieser Meinung müssen nothwendig dem Wesen, durch dessen Vermittelung Leib und Seele mit einander verknüpft sind, einen freien Willen zugestehn; und wie konnte Spinosa hierein willigen? er, der Verstand und Willen für einerlei hielt? Sie sehen auch, daß er ausdrücklich behauptet, es ließen sich alle Veränderungen, die in dem Körper vorgehen, aus bloßen mechanischen Gründen, oder mit ihm zu reden, aus den Gesetzen der körperlichen Natur begreifen; eine Meinung, mit welcher die Verfechter der veranlassenden Ursachen unmöglich zufrieden sein können. Ja Spinosa bedient sich sogar aller Ausflüchte der Leibnitzianer. Er beruft sich, wie sie, auf die Unwissenheit, darin wir von der innerlichen Structur unseres Körpers stecken, und endlich darauf, daß noch Niemand die Unmöglichkeit einer solchen Maschine gezeigt, die mechanischer Weise alle Vorrichtungen hervorbringen könnte, zu welchen dieser oder jener einzelner Körper bestimmt ist.

Philopon.

Allein durfte Spinosa seine Zuflucht, so wie Leibnitz, zu der Weisheit Gottes nehmen? Sie wissen, wie sehr der letzte

sich auf diese göttliche Eigenschaft beruft, die Spinosen zu nichts helfen konnte.

Neophil.

Ich habe Ihnen gleich Anfangs gesagt: Leibnitz hat diese Hypothese in sein System gebracht; das heißt, er hat sich aller Vortheile dabei bedient, die ihm sein Lehrgebäude darbot.

Philopon.

Gesetzt nun, ich müßte Ihnen zugeben, Spinosa habe das System der veranlassenden Ursachen nicht annehmen können; so hat er sich doch nur von der einen Seite zu der Harmonie bekannt, nämlich was die Veränderung des Körpers und die Art ihrer Folge auf einander betrifft. Er hat hingegen, wie ich glaube, von allem, was die Seele und die Folge ihrer Begriffe anlangt, ein vollkommenes Stillschweigen beobachtet. Er sagt zwar, die Wirkungen und Leiden der Seele entspringen aus ihren ausführlichen und unausführlichen Begriffen. Wie lassen sich aber diejenigen Veränderungen der Seele erklären, die offenbar nicht den vorigen Zustand der Seele, sondern die Bewegung des Körpers zum Grunde haben? Wenn die sinnlichen Begriffe Leiden der Seele sind, wo zeigt uns Spinosa den Weg, wie wir diese (ohne Hülfe des Körpers und seiner Gliedmaßen) aus unausführlichen Begriffen herleiten sollen? Hat er aber an diese Schwierigkeit gar nicht gedacht, so war diese Hypothese so ungereimt, wie viele andere widersinnige Meinungen, die dieser seltsame Kopf in ein System zwingen wollte.

Neophil.

Spinosens Meinungen sind nach dem Geständnisse aller Welt sehr ungereimt. Eigentlich aber sind sie es nur in so weit, als er sie auf diese außer uns sichtbare Welt hat anwenden wollen. In Betrachtung derjenigen Welt hingegen, die, mit Leibnitzen zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes (antecedenter ad decretum), als ein möglicher Zusammenhang verschiedener Dinge, in seinem Verstande existirt hat, kann vieles von Spinosens Meinungen mit der wahren Weltweisheit und mit der Religion bestehen. Doch hiervon ein andermal. Ich begnüge mich vor jetzo, Ihnen zu zeigen, daß Spinosa gar wohl an die von Ihnen berührte Schwierigkeit gedacht haben muß. Die Er-

fahrung, daß die Folge unserer Gedanken von sinnlichen Empfindungen unterbrochen wird, ist zu gemein, als daß sie von einem Weltweisen könnte übersehen werden. In dem siebenten Lehrsatze des zweiten Theils seiner Sittenlehre sagt er: „Die Ordnung und die Verknüpfung der Begriffe ist mit der Ordnung und der Verknüpfung der Dinge einerlei.“ Erinnern Sie sich nunmehr, was Leibnitz zu seiner Vertheidigung wider Baylen vorbringt, wenn ihm dieser den Einwurf macht, daß es, ohne die Wirkung einer andern Substanz auf die Seele, unbegreiflich wäre, wie sie öfters unmittelbar von Lust zur Unlust und von Traurigkeit zur Freude übergehn könne? Gab er nicht auch vor, daß sich die Veränderungen in der Seele durch eben den Grund erklären ließen, durch welchen die Veränderungen in der sichtbaren Welt begriffen werden könnten? daß alles in der Seele eben so auf einander folge, wie es in dem Zusammenhange der Dinge auf einander folgt? Was heißt dieses anders, als was Spinosa in den angeführten Worten sagt: „Die Ordnung und die Verknüpfung der Begriffe ist mit der Ordnung und der Verknüpfung der Dinge einerlei“?

Philopon.

Sie scheinen in der That Recht zu haben. — Wie wunderbar ist es mit dem menschlichen Verstande beschaffen! Spinosa geräth durch irrige und abgeschmackte Grundsätze fast auf eben die Meinung, auf welche Leibnitzen die richtigsten und gesundesten Begriffe von Gott und der Welt geleitet haben. — Allein nunmehr sagen Sie mir auch, was soll man von einer Meinung halten, die sich aus entgegengesetzten Grundsätzen mit gleicher Richtigkeit schließen läßt?

Neophil.

Spinosa ist nicht durch das Falsche und Ungereimte seines Systems, sondern durch das Wahre, welches darin enthalten ist, auf diese wichtige Lehrmeinung gekommen. Es hat noch nie ein System gegeben, das aus lauter falschen Grundsätzen bestanden hätte; und von dem Spinosistischen insbesondere kann man sagen, daß die meisten irrigen Lehrsätze desselben nicht so wohl falsch als unvollständig sind. Er irrte; denn er begnügte sich, so zu sagen, mit der einen Hälfte der Weltweisheit, die doch ohne die andere Hälfte nicht bestehen kann. Was Wunder also, daß er

vermittelst der richtigen Grundsätze, die in seinem Systeme enthalten sind, viele andere Wahrheiten entdecken und in die Folge seiner Schlüsse einflechten konnte? Wer sie genauer besieht, der merkt gleichwohl, daß sie mit dem Ungereimten, welches in seinem Lehrgebäude anzutreffen ist, gar nicht zusammenhängen.

Philopon.

Wissen Sie, daß Sie mich nunmehr in eine ziemliche Verlegenheit wegen der Aufrichtigkeit unseres Leibnitz gesetzt haben? Wie hat er zugeben können, daß ihm die gelehrte Welt zu dieser Entdeckung Glück wünschte, da er doch wußte, daß sie ihm nicht allein zugehörte?

Neophil.

So unanständig dieses Verfahren einem Weltweisen, als Leibnitz war, bei allen andern Gelegenheiten gewesen wäre, so glaube ich gleichwohl, daß er in diesem Falle zu entschuldigen sei. — Wir würden noch weit in die Nacht hinein plaudern müssen, wenn ich mich umständlich darüber erklären sollte. Genug, wir wissen, daß es Leute gibt, welche auch die Wahrheiten nach einer gewissen Genealogie beurtheilen. Eine Lehre zu verwerfen, brauchen sie nur zu wissen, daß sie bei dem oder jenem Schriftsteller in einer schlechten Verwandschaft mit Irrthümern gestanden habe. Sie können sich nicht einbilden, daß man sie herausweisen, und von dem Gifte säubern könne, welches durch Ansteckung der Irrthümer in sie gekommen, die mit ihr ein Ganzes ausgemacht. Sagen Sie mir, würden diese Leute, wenn Leibnitz frei gestanden hätte, daß er das Wesentliche seiner Harmonie von Spinosa entlehnte, würden diese Leute nicht schon in dem Namen „Spinosa" die Widerlegung derselben zu finden geglaubt haben? Ganz gewiß; ja sie würden nicht ermangelt haben, die Einfalt zu erinnern, daß man sich hüten müsse, auch den geringsten Hausrath eines Menschen, der von der Pest dahin gerissen worden, zu brauchen. Und daß solche Gleichnisse Eindruck machen, wußte Leibnitz; er, der nicht allein der größte, sondern auch der behutsamste Philosoph war. — Doch, später darf ich Ihnen nicht beschwerlich fallen. Sie wissen, wie unentbehrlich es unserer denkenden Monade ist, sich von Zeit zu Zeit einige Grade herunter zu setzen, um in den Zustand der schlafenden Monade zurückzukehren. — Metaphysischer kann ich Ihnen nicht rathen, gute Nacht zu nehmen.

Zweites Gespräch.

Philopon. Neophil.

Philopon.

Aber was bekümmern wir uns darum, ob die metaphysischen Unterredungen unter die galanten und neumodischen gehören? Genug, daß sie für uns eben so viel Wichtigkeit als Anmuth haben.

Neophil.

Nur für uns? Diese Wichtigkeit und Anmuth müssen die abstracten Grundwahrheiten für alle denkenden Wesen haben. Diejenigen Wahrheiten besonders, welche in die Geisterlehre einschlagen. Zwar haben sie keinen unmittelbaren Einfluß in das menschliche Leben; dennoch aber sind sie das Edelste und Würdigste unserer Erkenntniß, weil ihre Vorwürfe die edelsten und würdigsten sind.

Philopon.

Man muß es jetziger Zeit gänzlich vergessen haben, die Metaphysik von dieser Seite zu betrachten. Gott! in was für Verachtung schmachtet sie, die weiland Königinn der Wissenschaften! Da sie vormals von den Deutschen so sehr erhoben worden ist; so erstaune ich und kann die Ursachen nicht finden, warum sie heutiges Tages so tief gesunken ist.

Neophil.

Nicht finden? Und also liegen sie wohl so verborgen, daß man nöthig hat, sie zu suchen? Nein, liebster Freund, nein. Sie haben ohne Zweifel eine Quelle übersehen, aus der wir, leider! mehrere Uebel herleiten müssen. Ich meine unsere sklavische Nachäffung eines Volkes, das uns zu verführen gleichsam gemacht zu sein scheint. Dieses Volk, welches seit dem P. Malebranche keinen einzigen metaphysischen Kopf aufzuweisen hat, sahe wohl

daß die Gründlichkeit sein Werk nicht sei; es machte daher die Artigkeit der Sitten zu seinem einzigen Augenmerke, und übte den spöttischen Witz gegen die, welche tiefsinnigen Betrachtungen nachhingen, und in der großen Welt nach einer gewissen übertriebenen Zärtlichkeit des Geschmacks nicht zu leben wußten. Die wenigen Weltweisen, die es noch hätte, fingen an, ihre runzliche Stirn aufzuheitern, und wurden artig. Endlich dachten sie auch artig. Sie schrieben Werke pour les Dames, à la portée de tout le monde u. s. w., und spotteten sehr witzig der düstern Köpfe, deren Schriften noch etwas mehr enthielten, als das schöne Geschlecht lesen will. Die ehrlichen Deutschen spotteten mit Und wie konnten sie auch anders? sie, die gerne die Hälfte ihres Verstandes dahin geben, wenn ihnen die Franzosen nur zugestehen wollten, daß sie zu leben wissen.

Philopon.

Werden denn die Deutschen niemals ihren eigenen Werth erkennen? Wollen sie ewig ihr Gold für das Flittergold ihrer Nachbarn vertauschen? Sie könnten sich ja wohl damit begnügen, daß sie größere, und die Franzosen artigere Philosophen unter sich haben.

Neophil.

Gewiß! Leibnitz, Wolf, und verschiedene ihrer Nachfolger, zu welcher Vollkommenheit haben sie die Weltweisheit gebracht! Wie stolz kann Deutschland auf sie sein! Doch, was hilft es, sich mehr zuzuschreiben, als recht ist? Lassen Sie uns immer gestehen, daß auch ein anderer als ein Deutscher, ich setze noch hinzu, daß auch ein anderer als ein Christ, daß Spinosa an der Verbesserung der Weltweisheit einen großen Antheil hat. Bevor der Uebergang von der Cartesianischen bis zur Leibnitzianischen Weltweisheit geschehen konnte, mußte Jemand in den dazwischen liegenden ungeheuern Abgrund stürzen. Dieses unglückliche Loos traf Spinosen. Wie sehr ist sein Schicksal zu bedauern! Er war ein Opfer für den menschlichen Verstand; allein ein Opfer, das mit Blumen geziert zu werden verdient. Ohne ihn hätte die Weltweisheit ihre Grenzen nimmermehr so weit ausdehnen können.

Philopon.

Das Unglück dieses Mannes hat mich jederzeit ungemein

gerührt. Er lebte mäßig, eingezogen und untadelhaft; er entsagte allen menschlichen Ergötzungen, und widmete sein ganzes Leben dem Nachdenken; und siehe! er geräth, in dem Labyrinthe seiner Betrachtungen, auf Abwege, und behauptet vieles aus Irrthum, das mit seinem schuldlosen Lebenswandel sehr wenig übereinstimmt, und das der verworfenste Bube wünscht, um ungestraft seinen bösen Lüsten fröhnen zu können. Wie unrecht ist der unversöhnliche Haß der Gelehrten wider einen solchen Unglücklichen!

Neophil.

Diese Leute glauben, der guten Sache der Religion keinen kleinen Nachdruck zu geben, wenn sie die Widersacher derselben mit Schimpf belegen und mit Lästerungen gleichsam überschütten. Allein sie richten mehr Schaden an, als sie Nutzen zu stiften glauben. Der Ungläubige beharrt desto hartnäckiger auf seinen vorgefaßten Meinungen, weil er die Lästerungen für die stärksten Waffen ansieht, womit man ihn bestreiten kann; und unpartheiische Gemüther betrachten ihn als den beleidigten Theil, und schlagen sich aus Großmuth auf seine Seite. — Unter allen Widersachern des Spinosa ist der einzige Wolf diesem Tadel nicht unterworfen. Dieser große Weltweise setzt den Spinosismus, bevor er ihn widerlegt, in sein gehöriges Licht. Er zeigt ihn von seiner stärksten Seite, und eben dadurch hat er seine Schwäche am besten entdeckt. Wer seine Widerlegung mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird gewiß niemals in Versuchung gerathen, Spinosen beizupflichten.

Philopon.

Aber warum übergehen Sie Baylen? Hat er nicht auch die Schwäche dieses irrigen Lehrgebäudes genugsam gezeigt?

Neophil.

Er hat zwar hier und da einige richtige Einwürfe wider Spinosen vorgebracht; allein er hat sie mit so vielen Scheingründen und Consequenzen durchflochten, daß er ihnen gleichsam alle Kraft benimmt. Den Begriff, zum Exempel, den sich Spinosa von der Ausdehnung zu machen scheint, hat er mit tüchtigen Gründen bestritten, und hinlänglich gezeigt, daß sie unmöglich als eine unendliche Eigenschaft Gottes betrachtet werden könne. Allein wozu dient die Menge Folgerungen, die er Spinosen aufbürdet?

Was nützen die verhaßten Instanzen, daß nach Spinosens Meinung, wenn die Christen wider die Türken zu Felde ziehen, Gott wider Gott zu Felde zöge? daß dem höchsten Wesen alle Mordthaten, Diebereien, Ehebrüche und Blutschändungen zugeschrieben werden müßten u. d. m.? Hätte er nicht, um alle diese Einwürfe gültig zu machen, vorher wider Spinosen darthun müssen, daß es wirklich in Ansehung Gottes Unvollkommenheiten gebe? Man weiß, daß Spinosa mit ausdrücklichen Worten das Gegentheil behauptet. So lange Bayle diese Schanze, dahinter sich sein Feind verbirgt, nicht niedergerissen hat, sind alle die Beschuldigungen, die er ihm zur Last legt, so viel Streiche in die Luft.

Philopon.

Sie haben Recht. Und eben jetzt erinnere ich mich, daß Bayle selbst gesteht, er sei Spinosens Werke mit keiner allzu genauen Aufmerksamkeit durchgegangen. Nichts als die Unachtsamkeit kann einen Weltweisen, wie Bayle, zum unbilligen Gegner machen; denn der Eifer wider die Irrgläubigen, der den Scharfsichtigsten oft verblendet, hat Baylens Feder gewiß nicht geführt.

Neophil.

Aber der Witz kann ihn auf desto mehr Abwege gebracht haben; der Witz, der eben so viel schlechte Gegner gemacht hat, als der Eifer. Wie frei ist Wolf von beiden Vorwürfen! Er leistet alles, was Bayle verabsäumt hat, und auch bei dem möglichsten Fleiße vielleicht würde verabsäumt haben. Er beweist, daß Spinosa geglaubt habe, es könnte aus einer unendlichen Menge endlicher Vollkommenheiten eine unendliche gleichsam zusammengesetzt werden; und endlich zeigt er den Ungrund dieser Meinung so klar, daß ich ganz gewiß überzeugt bin, Spinosa würde ihm mit Vergnügen selbst Beifall gegeben haben. Denn man muß von der unbändigen Hartnäckigkeit der so genannten Freigeister nicht auf die Gemüthsart dieses Weltweisen schließen. Er ist aus Irrthum, und nicht aus Bosheit des Herzens, auf Abwege gerathen.

Philopon.

Allein Sie zeigten mir gestern, daß Spinosa die vorherbestimmte Harmonie behauptet habe. Wenn es nun sein Ernst

gewesen wäre, sich von der Wahrheit zu überzeugen, wie leicht hätte er nicht daraus schließen können, daß die Seele eine Kraft habe, und folglich eine besondere Substanz sei?

Neophil.

Ich glaube nicht, daß dieses unmittelbar aus dem Systeme der Harmonie folge. Doch weil Sie mich an das gestrige erinnern, so erlauben Sie mir jetzt, den Gedanken Ihrer Beurtheilung vorzulegen, den ich im Vorbeigehen verrieth. Er betraf die Gestalt, unter welcher Spinosens Lehrgebäude mit der Vernunft und der Religion bestehen könne. Sie wissen, die Leibnitzianer legen der Welt gleichsam ein zweifaches Dasein bei. Sie hat mit ihnen zu reden, vor dem Rathschlusse Gottes, unter möglichen Welten in dem göttlichen Verstande existirt. Gott hat ihn, weil sie die beste ist, vor allen möglichen Welten den Vorzug gegeben, und hat sie außer sich wirklich sein lassen. Nun blieb Spinosa bei der ersten Existenz stehen. Er glaubte, es wäre niemals eine Welt außer Gott wirklich geworden, und alle sichtbare Dinge wären bis auf diese Stunde nicht außer Gott für sich bestehend, sondern immer noch bloß in dem göttlichen Verstande anzutreffen. Was nun die Leibnitzianer von dem Plane der Welt behaupten, so wie er in dem göttlichen Verstande antecedenter ad decretum existirt hat, das glaubte Spinosa von der sichtbaren behaupten zu können. Jene sagen, Gott habe sich die Möglichkeit der zufälligen Dinge vorgestellt, indem er seine eigene Vollkommenheiten nebst einem gewissen Grade der Einschränkung denken konnte*). Eben also behauptet Spinosa: „Alle einzelnen Dinge drücken die göttlichen Eigenschaften nach einer gewissen eingeschränkten Art aus.“ Der Charakter der zufälligen Dinge in dem Verstande Gottes (denn auch antecedenter ad decretum mußte die Zufälligkeit ihren unterscheidenden Charakter haben) ist nach den Leibnitzianern, daß sie ohne eine unendliche Reihe von Ursachen nicht begriffen werden können. Fast mit gleichen Worten behauptet Spinosa**): „Der Begriff eines einzelnen Dinges, das wirklich vorhanden ist, hat Gott zur Ursache, und zwar nicht

*) Wolfii Theol. nat. P. II. §. 92. Deus possibilia prima omni possibili modo limitat, et omnes eorundem limitationes quam distinctissime ac simul cognoscit.

**) S. den neunten Lehrsatz des zweiten Theils seiner Sittenlehre.

in so weit er unendlich ist, sondern in so weit in ihm der Begriff eines andern Dinges anzutreffen ist, das ebenfalls wirklich vorhanden ist. Gleicher Gestalt ist Gott die Ursache dieses letztern, in so weit in ihm der Begriff eines dritten anzutreffen ist, und so unendlich fort." Was kann ein gründlicher Weltweiser an dieser Lehre ausetzen, wenn sie auf die Welt, so wie sie in dem göttlichen Verstande existirt hat, angebracht wird?

Philopon.

Gut! das wäre also die Seite, von welcher Spinosens System an der Wahrheit grenzt. Damit haben Sie aber meinem Einwurfe noch nicht begegnet. Wie konnte er einen Begriff von der vorherbestimmten Harmonie haben, und läugnen, daß die Seele eine Substanz sei?

Neophil.

Das wollte ich Ihnen so eben zeigen. — Die Welt des Spinosa, haben wir gesehen, ist eine idealische Welt; sie ist das, was, nach Leibnitzens Systeme, vor dem Rathschlusse das Urbild zu dieser wirklichen Welt gewesen. Ueberlegen Sie nunmehr dieses. Muß nicht jede Erklärung von der Gemeinschaft der Seele und des Leibes sowohl auf dieses ewige Urbild, als auf das sichtbare Nachbild desselben passen?

Philopon.

Unstreitig.

Neophil.

In diesem Urbilde nun ist der Begriff, der die menschliche Seele ausdrückt, keine Substanz, und hat keine besondere Kraft, die Veränderungen wirken könnte. Wenn also Leibnitz die Gemeinschaft der Seele und des Leibes in Rücksicht auf dieses Urbild hätte erklären sollen, so hätte er den Begriff, daß die Seele durch ihre eigene Kraft Veränderungen wirkt, verschweigen müssen; und dennoch blieb noch immer sein System von dem Systeme der veranlassenden Ursachen himmelweit unterschieden. Denn nach seinem Systeme lassen sich die folgenden Vorstellungen in dem Urbilde von unserer Seele aus den vorhergehenden verständlich erklären, welches nach dem Systeme der veranlassenden Ursachen nicht geschieht. Da aber Spinosa gar kein wirklich gewor-

denes Nachbild, sondern bloß das Urbild gestattet; so hat er freilich einen Begriff von der Harmonie haben können, ohne daraus zu schließen, daß die Seele eine für sich bestehende Kraft habe. Da sehen Sie nun, wie wenig die Harmonie allein hinreichend gewesen, ihn aus seinem Irrthume zu reißen.

Philopon.

Ich begreife dieses alles sehr wohl, und sehe nunmehr, wie viel wir Spinosens Irrthume zu verdanken haben. Es war nur ein kleiner Schritt von ihm zur Wahrheit. Man glaubt insgemein, daß Spinosa zwischen nothwendigen und zufälligen Dingen keinen Unterschied mache; allein ist es nicht genug, daß er mit ausdrücklichen Worten behauptet, das Nothwendige lasse sich aus den göttlichen Eigenschaften, in so weit er unendlich ist, das Zufällige hingegen, in so weit in ihm eine unendliche Reihe anderer Zufälligkeiten anzutreffen ist, verständlich erklären? Sein Irrthum war also ganz etwas andres, als was vielleicht alle seine Widersacher dafür ansehen. — Doch was muß ihn wohl bewogen haben, Gott die Freiheit abzusprechen?

Neophil.

Wenn er irgend zu einem Irrthume unschuldig gekommen ist, so war es ganz gewiß dieser. Er sahe bloß die indifferentia aequilibrii für eine ächte Freiheit an, und diesen Irrthum hat er mit unzähligen rechtgläubigen Weltweisen gemein. Es fehlte ihm aber an Scharfsinnigkeit nicht, einzusehen, daß die Wahl eines verständigen Wesens allezeit durch Bewegungsgründe bestimmt werde; daher hielt er diese Indifferenz für unmöglich, und sprach allen verständigen Wesen die Freiheit ab. Leibnitz hat diesen Irrthum glücklich zerstreut, und unumstößlich dargethan, daß die ächte Freiheit in einer Wahl des Besten bestehe; und daß die Bewegungsgründe die Wahl bestimmen und den bloßen Zufall aufheben, niemals aber eine Nothwendigkeit zu Wege bringen können. Man bewundere den Eigensinn der Menschen! Leibnitz hätte für die Entwicklung dieses Begriffs beinahe für einen Spinosisten gelten müssen.

Philopon.

Genug für heute! Lassen Sie mich erst mit dieser neuen Aussicht bekannt werden, die Sie mir heute gezeigt, und morgen ein Mehreres. Ich sehe wohl, die Anmerkung, die Baco von

den Weltweisen insbesondere gemacht, gilt auch von der Weltweisheit überhaupt. Beide haben in ihrem Fortgange einerlei Schicksal, Anfangs abergläubisch, alsdann ungläubig, und endlich rechtgläubig.

Neophil.

Vergessen Sie aber auch dieses nicht, daß Gott in der Welt alles zum Guten lenkt. Spinosens gefährliche Irrthümer mußten der Wahrheit zum Vortheil gereichen.

Drittes Gespräch.

Numesian. Kallisthen.

Numesian.

Sie haben also den Candide gelesen?

Kallisthen.

Die beißendste Satyre auf unsere deutsche Lehrmeinung von der besten Welt, wer wird diese nicht lesen?

Numesian.

Mir scheint der Verfasser die Blöße dieser Hypothese sehr glücklich aufgedeckt zu haben. Gestehen Sie mir, so deutsch, so metaphysisch gesinnt Sie immer seyn mögen, haben Sie nicht lachen müssen?

Kallisthen.

Wer kann einem Voltaire das Lachen verweigern? Die Stellen ausgenommen, die seiner wirklich unwürdig sind, habe ich den kleinen Roman mit Vergnügen gelesen.

Numesian.

Nicht auch mit einiger Beschämung, daß Sie dieser Meinung sonst zugethan gewesen? Sein Sie aufrichtig!

Kallisthen.

Wahrlich! nicht mit der geringsten; denn ich blieb dieser Lehre nichts desto weniger zugethan. Glauben Sie denn nicht, daß Dinge, über die man lachen muß, wahr sein können?

Numesian.

Wenigstens glaubt dieses Ihr Lieblingsschriftsteller, Lord Shaftesbury, nicht, der, mit jenem griechischen Sophisten, das Lächerliche für den Probierstein des Wahren hält.

Kallisthen.

Und der sy etwas behauptet, daran der griechische Sophist, Gorgias von Leontium, gewiß nicht gedacht hat. So viel sich aus der Verbindung schließen läßt, in welcher Aristoteles den Spruch des Gorgias anführt, wollte der Sophist bloß einen rhetorischen Kunstgriff lehren, der in öffentlichem Streit und Wortwechsel seinen Nutzen haben könnte. Er sagte: man muß das Lächerliche durch das Ernsthafte, und das Ernsthafte durch das Lächerliche zernichten[1]; das heißt, wenn es dem Gegner gelungen, durch eine ernsthafte Betrachtung Aufmerksamkeit zu erhalten, so suche den Ernst durch das Lächerliche zu zerstreuen. Hat er aber die Lacher eingenommen, so bemühe dich, durch Ernst die lustige Laune zu vertreiben. Seit dem Gorgias hat schon so mancher Sophist von diesem Kunstgriffe, wenigstens von der ersten Hälfte desselben, glücklichen Gebrauch zu machen gewußt. — Nun hören Sie aber, wie der Lord diese Stelle nimmt: „Ein Weiser aus dem Alterthume hat schon gesagt", heißt es[2]), „daß der Scherz der einzige Probierstein des Ernstes, so wie der Ernst der einzige Probierstein des Scherzes sei; denn was keine Hohnneckerei vertragen kann, ist verdächtig; und ein Scherz, der keine ernsthafte Untersuchung aushält, ist sicherlich falscher Witz." Da haben wir schon einen Probierstein[3]), statt eines Streitmittels; doch immer noch einen Probierstein des Ernsthaften und Feierlichen, welches

1) *Τὴν μὲν σπουδὴν διαφθείρειν γέλωτι, τὸν δὲ γέλωτα σπουδῇ.* Arist. Rhet. lib. 3. cap. 18.

2) Essay on the freedom of Wit and Humour.

3) Der Lord führt nicht umsonst die etwas zweideutigen Worte der Uebersetzung an: Seria risu, risum seriis discutere.

sich noch einigermaßen vertheidigen läßt. Am Ende macht der englische Schriftsteller gar das Lächerliche zum Kriterium der Wahrheit. O! daß der Lord die etliche dreißig Bände solcher Kriterien gesehen hätte, die wir Voltairen zu verdanken haben!

Numesian.

So viel ich weiß, verwahrt sich der Lord wider den Mißbrauch, und schränkt seinen Satz so sehr ein — —

Kallisthen.

So sehr, daß die Schranken beinahe für den Satz keinen Raum übrig lassen; wie es allezeit den Wahrheitsfreunden geht, die sich verführen lassen, etwas Paradoxes zu behaupten. Sie müssen am Ende aus Hochachtung für die Wahrheit so viel einschränken und verwahren, daß ihr Satz, der Anfangs sehr seltsam klang, nach und nach bis auf etwas sehr Gemeines heruntergestimmt wird. Das Lächerliche ist ein Probierstein der Wahrheit; dieses klingt fremde, und verspricht Neues. Allein nach allen Geständnissen und Verwahrungen, die die Wahrheit dem weisen Shaftesbury abdringt, sagt dieser Satz nichts mehr, als wir längst gewußt haben, nämlich: die Wahrheit kann nichts Ungereimtes an sich haben, das belacht zu werden verdiene. Denn wohin anders führt die Unterscheidung des Lords zwischen lächerlich gemacht werden, und lächerlich sein?

Numesian.

Aber diese Unterscheidung versteht sich von selbst; denn was kann der Muthwillen nicht lächerlich machen?

Kallisthen.

Das heißt, der Muthwillige kann die ernsthaftesten Dinge in einen Kontrast bringen, in welchem sie Lachen erregen. Allein damit ist es noch nicht ausgemacht. Auch alsdann, wenn eine Sache an und für sich, in ihrer natürlichen Lage, lächerlich scheint, kann sie im Grunde wahr sein.

Numesian.

Da kommen wir auf den Unterschied zwischen scheinen und sein. Auch dieser wird vorausgesetzt.

Kallisthen.

Aber bedenken Sie, daß bei dem Lächerlichen überhaupt fast alles auf das Scheinen, oder auf den Gesichtspunkt ankomme, aus welchem der Gegenstand betrachtet wird. Das Lächerliche ist, so wie das Angenehme, Schmerzhafte, Widrige, zwar ein Merkmal des Vorwurfs, aber nur in so weit er auf gewisse Subjecte einen Eindruck von einer gewissen Art zu machen geschickt ist. Es gehört dazu zwar eine gewisse Beschaffenheit des Vorwurfs, diesen Eindruck zu wirken, aber auch in dem Subjecte eine gewisse Bereitschaft, diesen Eindruck zu empfangen. Von Seiten des Subjects ist das Sein von Scheinen gar nicht unterschieden; denn der Eindruck und die Wirkungen desselben können in beiden Fällen gleich sein: daher auch, in Absicht auf den Lachenden, alles lächerlich ist, was ihn zum Lachen bewegt. Wir müssen auf den objectiven Grund des Lächerlichen, auf die sinnliche Ungereimtheit zurückgehen, wenn wir das, was lächerlich ist, von dem, was lächerlich scheint, unterscheiden wollen. Was in der That eine solche Ungereimtheit, einen auffallenden Uebelstand enthält, das ist lächerlich; was aber in Wahrheit davon befreit ist, kann höchstens nur den Schein des Lächerlichen haben. In dieser Betrachtung können wir sagen, eine Sache kann lächerlich scheinen, ohne in Wahrheit den objectiven Grund des Lächerlichen zu enthalten, das heißt, ohne ungereimt zu sein. Wenn also der Lord das Lächerliche als einen Probierstein der Wahrheit anpreißt, so muß er eigentlich das Objective des Lächerlichen, nämlich das Ungereimte, meinen; und sein Satz lehrt uns weiter nichts, als, die Wahrheit könne, aus dem rechten Gesichtspunkte betrachtet, nichts Ungereimtes enthalten, und verdiene nicht belacht zu werden. Wer hat hieran gezweifelt? oder war dieses die seltsame Meinung, die uns Anfangs so aufmerksam gemacht hatte? —

Lassen Sie uns nunmehr auf den Candide zurückkommen, der zu dieser Untersuchung Anlaß gegeben hat. Bei Seite gesetzt, daß der Dichter im Grunde die Vorsehung belogen, und in einem kleinen Bezirke von Raum und Zeit mehr Böses zusammengepreßt hat, als sich wahrscheinlicher Weise jemals in einem solchen zugetragen; bei Seite gesetzt, daß er in diesem kleinen Bezirke selbst das Gute verschweigt, das nach den Gesetzen der Natur mit dem von ihm erdichteten Bösen verbunden sein muß; auch dieses nicht gerechnet, daß er die Gabe verräth — um die

wir ihn gewiß nicht beneiden — die Gabe, der unschuldigsten Sache den Anstrich des Bösen zu geben, und so zu sagen, eine Hölle zu finden, wo Gott ein Paradies gepflanzt hat; alle seine Vordersätze vielmehr zugegeben und die Wahrheit der Begebenheiten eingestanden, möchte ich wissen, was wir daraus schließen sollen? Etwa, daß eine vollkommenere Welt möglich sei? daß diese unermeßliche Körper- und Geisterwelt nach physischen und moralischen Gesetzen regiert werden könne, die auf keinem Winkel eines ihrer Theile solche Uebel zulassen, als in Candide beschrieben werden? Dieses wäre offenbarer Unsinn, oder, welches Mancher vielleicht mehr scheuet, höchst lächerlich. Bedenken Sie, wie Voltaire sich geberdet, wenn ein mittelmäßiger Journalist eines seiner Trauerspiele tadeln will; und er sollte sich gegen den Schöpfer mehr erlauben, als dem Freron gegen sich?

Numesian.

Wie es scheint, dürften Sie sich von Ihrem Systeme nicht abbringen lassen, wenn auch Candide eine wahre Geschichte wäre, statt ein Roman zu sein.

Kallisthen.

Sicherlich nicht! Man muß schlechterdings nicht wissen, worauf es ankömmt, wenn man, wie ein anderer französischer Schriftsteller gethan, das deutsche System zu widerlegen, ein Gemälde der Geschichte von Frankreich entwirft, und die Kette von Uebeln auseinander legt, aus welchen die Staatsbegebenheiten dieses Landes zusammengesetzt sind: Bürgerkriege, Bluthochzeit, Dragonerverfolgung, Lawsches System, Rayaillac, Clement u. s. w. Was thut dieses, was thun noch tausend andere lächerliche oder weinerliche Dinge, die die Staatswelt der Franzosen so oft umgekehrt haben, zu unserm System? Ganz gelassen kann Pangloß sich in seinen Mantel hüllen und sagen: die Welt ist doch die beste!

Numesian.

Sie glauben also, daß wider diese Lehre gar keine erhebliche Einwendung zu machen wäre?

Kallisthen.

Aus der Erfahrung keine, es müßte denn eine ganz andere

Erfahrung sein, als der Erdbewohner haben können? — aus dem Begriffe einer unendlichen Weisheit folgt sie so natürlich und ungezwungen, daß ich gar nicht begreife, wie der Satz in Zweifel zu ziehen ist: die allerhöchste Weisheit wird das Beste dem weniger Guten vorziehen. Und gleichwohl finden sich in dieser Lehre noch Schwierigkeiten, die ich mir nicht zur Befriedigung auflösen kann. Eine von dieser Art hat sich Leibnitz in der Theodicee selbst erregt; und wenn ich dieses vortreffliche Werk bei der Hand hätte, so könnte ich Ihnen zeigen, wie wichtig der Zweifel sei, und wie unzuverlässig ihn Leibnitz abzuhelfen scheint.

Numesian.

Sie werden sich doch wenigstens der Gedanken zu entsinnen wissen, oder ist es unumgänglich nöthig, seine Worte anzuführen?

Kallisthen.

Hier sind sie, ich erinnere mich, daß ich die ganze Stelle in mein Handbuch abgeschrieben habe: „Es möchte jemand einwenden," heißt es, „es wäre unmöglich, das Beste (die beste Welt) hervorzubringen, weil es keine vollkommene Kreatur giebt, und weil immer eine vollkommnere hervorgebracht werden kann. Ich antworte: was sich von einer besondern Substanz sagen läßt, die allemal von einer andern übertroffen werden kann, das muß man nicht auf die ganze Welt deuten, welche, weil sie in alle künftige Ewigkeit dauern soll, etwas Unendliches ist. Uebrigens," fährt der Weltweise fort, „giebt es in jedem kleinsten Theile der Materie unendlich viel Geschöpfe, weil das Stückige in der That unendlich klein getheilt ist. Das Unendliche aber, das ist, der Inbegriff einer unendlichen Zahl von Substanzen, ist, eigentlich zu reden, kein Ganzes, eben so wenig, als die unendliche Zahl selbst, von welcher man nicht sagen kann, ob sie gerade oder ungerade sei. — Es ist also hier nicht die Rede von einer Kreatur, sondern von dem gesammten Weltall; und der Gegner würde behaupten müssen, ein Weltall könne immer besser sein, als das andere, und dieses in's Unendliche; allein er würde sich hierin betrügen, und sein Vorgeben nicht beweisen können."

Was dünkt Ihnen von dieser Antwort?

Numesian.

Daß sie dem Gegner mit Recht diesen Beweis auferlegt.

So lange man nicht erweisen kann, daß in's Unendliche fort immer eine Welt vollkommener sein könne, als die andere, hat der Leibnitzianer immer guten Grund, diese Welt für die beste zu halten, weil sie von dem allervollkommensten Wesen allen übrigen ist vorgezogen worden.

Kallisthen.

Das Weltall, sagt Leibnitz, ist kein Ganzes, weil es bestimmt ist, ewig fortzudauern, und weil der kleinste Theil der Materie unendlich viel Geschöpfe enthält. Wir müssen von zwei Fällen einen setzen: entweder die Menge der Geschöpfe in ihrer ewigen Fortdauer kann schlechterdings, auch von dem unendlichen Verstande selbst, nicht zusammengenommen und als Ein Ganzes betrachtet werden, weil dieses Zusammennehmen der Natur der ewigen Fortdauer widerspricht; oder die unendliche Reihe kann zwar, wenigstens von dem unendlichen Verstande, auf das deutlichste übersehen werden, allein sie macht zusammen kein unumschränktes Ganze, sondern etwas Unermeßliches aus, von welchem der Gegner zu beweisen hat, daß es von einem andern übertroffen werden könne. Jener Fall kann mit dem Systeme dieses Weltweisen nicht bestehen. Unendlich und ewig so viel man will, so muß diese unendliche Menge der Geschöpfe, in ihrer ewigen Zukunft, von dem unendlichen Verstande haben völlig übersehen und mit andern in Vergleichung gebracht werden können, weil ohne diese Vergleichung keine Wahl des Besten statt findet. Ja die unermeßliche Zukunft muß dem unendlichen Verstande beständig gegenwärtig sein, und also von ihm gar wohl in einer Idee, als ein Ganzes, umfaßt werden können.

Ich weiß wohl, daß nach der Meinung einiger Weltweisen der Fortgang in's Unendliche schlechterdings unmöglich ganz umfaßt werden kann, eben deswegen, weil das Wesen einer solchen Reihe in dem unaufhörlichen Fortgehen besteht. Das mathematisch Unendliche, sagen sie daher, sei eine Größe, deren Grenzen man nicht bestimmt, die also immer weiter und weiter hinausgesetzt werden können, ohne jemals ganz aufgehoben zu werden und eine grenzenlose Größe zurückzulassen. Eben also könne die Zeit in Ewigkeit fortdauern, aber sie werde niemals eine Ewigkeit gedauert haben; und wenn man von der Materie sagt, sie sei unendlich theilbar, so folge daraus nicht, daß die Menge ihrer Theile

unendlich sei, sondern vielmehr gerade das Gegentheil, daß sie allezeit endlich bleibe, und durch die fernere Theilung immer noch vermehrt werden könne. So haben sich einige Weltweise in Absicht auf das mathematisch Unendliche geäußert. — Allein wenn auch Leibnitzianer so gedacht haben, so hat doch Leibnitz selbst nicht so gedacht. Nach dem Systeme dieses Weltweisen finden wir das Unendliche in der Natur überall. Jeder Theil der Materie ist, nach demselben, nicht nur unendlich theilbar (welches bloß ein Fortgang ins Unendliche sein würde), sondern wirklich unendlich getheilt. Jedes gegliederte Wesen besteht aus einer unendlichen Menge kleinerer Wesen, die nicht weniger gegliedert sind. Jeder gegenwärtige Zustand eines erschaffenen Dinges enthält, sowol vorwärts die ganze Reihe von Wirkungen ohne Ende, oder die Zukunft in ihrer ewigen Fortdauer, als rückwärts die Reihe von Ursachen ohne Anfang, in welchen sich natürlicher Weise der Begriff eines zufälligen Wesens auflösen läßt. Ein jeder Begriff des Menschen führt in's Unendliche, enthält eine unergründliche Tiefe, die nur von dem unendlichen Verstande ganz durchschaut werden kann.

Ich darf Ihnen nicht erst anführen, daß dieses Unendliche, welches wir in der Natur antreffen, von der Unendlichkeit Gottes wesentlich unterschieden sei. Es ist bloß ein Bild, ein Abdruck von jener allerhöchsten Unendlichkeit; aber ein Abdruck, der uns innerlich anerschaffen ist, und den wir auch äußerlich allenthalben wieder finden, wohin wir unsere Augen werfen. Wenn sich aber dieses Weltall, seiner Unendlichkeit und ewigen Dauer ungeachtet, dem göttlichen Verstande als ein Ganzes darstellen muß, so wird ihm auch, als ein Ganzes betrachtet, ein bestimmter Grad der Vollkommenheit zugeschrieben werden müssen. Und zwar ein eingeschränkter Grad, kein unendlicher; man hat wider den Spinosa sehr glücklich erwiesen, daß eine unendliche Menge endlicher Vollkommenheiten zusammengenommen, eine bloß endliche Vollkommenheit des Ganzen ausmache. Durch das Häufen oder Zusammennehmen vieler Theile erhält man eine ausgedehnte Größe, keine unausgedehnte, keine Stärke. Daher auch unendlich viele eingeschränkte Vollkommenheiten zusammen eine der Ausdehnung, aber nicht der Stärke nach, unendliche Vollkommenheit ausmachen.

Ist aber die Vollkommenheit eines jeden Weltalls, so unendlich an Menge und Dauer es auch sein mag, immer noch ein-

geschränkt, so läßt sich schwerlich begreifen, daß nicht ein andres möglich sein sollte, dem, im Ganzen betrachtet, ein höherer Grad der Vollkommenheit zukäme. Der Herr von L. fordert den Beweis, daß dieses möglich sei; allein er scheint in den Sätzen zu liegen, daß in dem göttlichen Verstande das Weltall, unendlich an Menge der Geschöpfe und ewig an Fortdauer, dennoch ein Ganzes ausmache, daß diesem Ganzen ein eingeschränkter Grad der Vollkommenheit zukommen müsse, und daß ein eingeschränkter Grad allezeit von einem andern übertroffen werden könne.

Freilich siegt der Leibnitzianer allezeit, wenn er aus dem Erfolge schließt. Dieses Weltall ist von Gott hervorgebracht worden, also muß kein vollkommneres Weltgebäude möglich sein. Wenn die Reihe der möglichen Welten, die sich einander an Vollkommenheit übertreffen, unendlich wäre, so könnte Gott keine davon hervorbringen. „Er kann ohne zureichenden Grund nicht handeln", fährt Leibnitz an der angeführten Stelle fort, „und in diesem Falle müßte er sogar wider den zureichenden Grund handeln. Es ist eben also, als wenn man sich vorstellen sollte, Gott habe beschlossen eine Kugel hervorzubringen, ohne den geringsten Grund für eine bestimmte Größe dieser Kugel zu haben. Ein solcher Rathschluß wäre ohne Erfolg; denn er würde das mit sich führen, was die Ausführung verhindern müßte." Diese Gründe leuchten in die Augen. Wenn ein Besseres möglich wäre, so könnte die allerhöchste Güte nichts andres als das Bessere wählen. Allein wir möchten doch gerne deutlicher sehen, wie die Vollkommenheit des Ganzen, ohne unendlich zu sein, dennoch nicht größer sein könne, als sie wirklich ist.

Eine andere Schwierigkeit, die ich mir nicht völlig erörtern kann, ist diese. Sie wissen, wir haben wichtige Gründe, die Schöpfung in der Zeit zu glauben, wenigstens der Vernunft nach für eben so möglich zu halten, als eine Schöpfung ohne Anfang. Kann aber eine Schöpfung in der Zeit mit dem Systeme der besten Welt bestehen?

Es ist ausgemacht, daß der Begriff eines zufälligen Wesens sowohl vorwärts auf eine unendliche Reihe von Wirkungen, als rückwärts auf eine unendliche Reihe von Ursachen führt. Es hat bei Gott gestanden, diese unendliche Reihe von möglichen Ursachen und Wirkungen da wirklich anfangen und fortdauern zu lassen, wo er es gut gefunden. Allein welchen Grund kann die höchste Weisheit gefunden haben, ein Glied in dieser Kette dem

andern vorzuziehen, da sie doch alle zum Systeme des vollkommensten Weltalls gehören?

Gesetzt b. c. d. e. u. s. w. stellen die Reihe der Ursachen und Wirkungen vor, die Gott hat wirklich sein lassen; so gibt es, vermöge des Begriffes, den wir von der Zufälligkeit der Dinge haben, auch einen möglichen Zustand a, aus welchem, wenn er wirklich vorhanden gewesen wäre, der Zustand b hätte natürlicher Weise folgen und verständlich erklärt werden können. Dieser mögliche Zustand a hätte also wirklich sein können, und die Zustände b. c. d. e. u. s. w., welche die Reihe der besten Welt vorstellen, wären nach den Gesetzen der Natur darauf gefolgt. Mithin hat a, sowol als b, zu der Reihe des Besten gehört, und er hat, der vollkommensten Welt unbeschadet, wirklich sein können. Welchen Grund kann also die allerhöchste Weisheit gehabt haben, vielmehr mit b als mit a die Reihe der Ursachen und Wirkungen anfangen zu lassen? Sie sehen, daß man diese Frage bis in's Unendliche hinausführen kann.

Man müßte freilich annehmen, daß auch hier das Gesetz des Besten entschieden hat, und wenn ein Anfang hat sein müssen, dasjenige Glied zum Anfange gewählt worden, welches zum Fortgange zu einer höheren Vollkommenheit den nächsten, kürzesten und unmittelbarsten Weg führte. Allein diese Antwort befriedigt nicht völlig, und ich wünsche deutlicher in's Licht gesetzt zu sehen, wie der erste Zustand, der wirklich geworden ist, einen frühen Zustand hat involviren können, ohne daß dieser frühere Zustand mit zur Wahl des Besten gehört hätte.

Numesian.

Mich wundert es nun gar nicht mehr, daß Sie sich durch keine Satyre von diesem Systeme abschrecken lassen, da ich sehe, daß ernsthaftere Schwierigkeiten Sie nicht dahin bringen können, diese Lehrmeinung fahren zu lassen. Allein lassen Sie sich auch das Ansehen des großen Erfinders derselben nicht zu sehr blenden?

Kalliſthen.

Ich denke nicht. Ich bin mir zwar der größten Hochachtung für diesen unsterblichen Weltweisen bewußt. Leibnitz und Newton! ich kann diese große Namen nicht aussprechen, ohne der Vorsehung, wie jener Schüler des Plato zu keiner Zeit gethan, zu danken, daß sie mich nach ihnen hat geboren werden

lassen. In der That, wenn ich geschaffen bin, die Werke Gottes zu betrachten, so kann ich jetzt den Zweck meines Daseins besser erfüllen; denn ich sehe jetzt die Werke Gottes mit ganz anderen Augen an, als ich sie vor diesen großen Männern angesehen haben würde. — Allein dennoch kann die Hochachtung für den Mann mich nicht verführen, seine Gedanken und Meinungen blindlings und ohne Prüfung anzunehmen. Ich habe Ihnen aber schon gesagt, die Lehre von der besten Welt fließt unmittelbar aus den Eigenschaften Gottes, und Bayle selbst hat sie, von dieser Seite betrachtet, zugeben müssen. Da sie also ihre erwiesene Gewißheit hat, so müssen uns Einwürfe und Schwierigkeiten nicht abhalten, ihr beizupflichten. Sie können uns aufmerksam machen und zum Nachdenken Gelegenheit geben; aber die einmal erwiesene Wahrheit steht fest, so lange die Stützen nicht erschüttert werden, auf welchen sie ruht. Ich möchte auch diese Lehre, um meiner eigenen Ruhe willen, nicht gern entrathen; denn sie ist das Einzige, das mich in Zufriedenheit setzen kann. Die geringsten Gegenstände, die um mich sind, erlangen durch die Betrachtung, daß sie Theile der vollkommensten Welt sind, eine Erhabenheit, die sie verehrenswerth macht.

Viertes Gespräch.

Kallisthen. Numesian.

Numesian.

Welcher Maler, welcher Bildhauer hat je zwei Stücke verfertigt, die sich vollkommen ähnlich waren? Ja sogar —

Kallisthen.

Halten Sie ein, liebster Freund! Sie sind unrecht. Wollten Sie nicht wider den Satz des nicht zu Unterscheidenden streiten?

Numesian.

Nun?

Kallisthen.

Gleichwohl führen Sie eine Erfahrung an, darauf sich die Verfechter dieser Meinung am meisten berufen können.

Numesian.

Keineswegs! Diese Erfahrung lehrt uns zwar, daß, zwei ähnliche Dinge verfertigen, alle menschliche Geschicklichkeit übertrifft. Wird aber die Hervorbringung derselben nicht eben deswegen als ein Vorrecht der göttlichen Kunst angesehen werden können?

Kallisthen.

Ich kann dieses auf eine kurze Zeit gelten lassen, ob ich gleich noch vieles dawider hätte. Allein was folgt hieraus zum Nachtheile der Leibnitzianer?

Numesian.

Das sollen Sie bald hören. Fordern Sie nur dasjenige nicht wieder zurück, was Sie mir jetzt eingeräumt haben. Was denken Sie wohl?. sind zwei nicht zu unterscheidende Dinge schlechterdings unmöglich?

Kallisthen.

Alsdann nicht, wenn sie in verschiedener Verbindung der Zeit und des Raums existiren sollen.

Numesian.

Gut! und also kann die göttliche Allmacht wirklich solche zwei Dinge hervorgebracht haben?

Kallisthen.

Unstreitig, wenn die göttliche Weisheit nicht an mannigfaltigen Dingen mehr Gefallen gehabt haben müßte.

Numesian.

Sie haben immer Ihr bedächtiges Wenn in Bereitschaft, damit Sie sich ja nicht verfangen. Doch dieses Mal wird Sie

Ihr Wenn nicht schützen. Wenn vollkommen ähnliche Dinge mehr Kunst beweisen als mannigfaltige, wenn sie, sage ich, als ein Charakter der göttlichen Einsicht angesehen werden können, so muß die göttliche Weisheit nothwendig an ihnen mehr Gefallen gehabt haben.

Kallisthen.

Sie thun wohl, mein Freund! daß Sie die Lehren der Weltweisen nicht wie Orakelsprüche anhören, sondern Zweifel und Einwürfe dawider aufsuchen, wo sie nur zu finden sind. Man kann niemals überzeugt sein, wenn man niemals mit Vernunft gezweifelt hat. Ich erinnere mich, diesen Einwurf, oder etwas ähnliches, in Voltaire's kleinen philosophischen Schriften gelesen zu haben. Allein, wie es den gar zu lebhaften Köpfen zu gehen pflegt, sie sind zu unstät, irgend eine tiefsinnige Schrift mit der erforderlichen Anstrengung durchzulesen. Sie sehen sich mit flüchtigen Blicken nur immer nach Gedanken um, die hervorstechen, die einem Einfalle ähnlich sind. Diesen setzen sie Einfälle entgegen, die noch glänzender sind, und glauben philosophirt zu haben. Insbesondere wird Voltaire ganz gewiß nicht mehr, als höchstens einen Blick in die Schriften des Leibnitz gethan haben; denn Leibnitz war doch immer noch ein Deutscher, ob er gleich seine Theodicee französisch geschrieben. Hier mag er von ungefähr erblickt haben, Leibnitz behaupte, es sei der göttlichen Weisheit unanständig, zwei nicht zu unterscheidende Dinge in die Welt zu setzen; und er glaubte gelesen zu haben, es würde mehr Kunst, mehr Geschicklichkeit erfordert, mannigfaltige Dinge, als vollkommen ähnliche zu verfertigen. Ohne sich weiter um das System des Weltweisen oder um seine Gründe zu bekümmern, begnügt er sich, auf seine Weise zu untersuchen, ob es schwerer sei, mannigfaltige, oder ähnliche Dinge hervorzubringen. Nun hören Sie aber, wie es Leibnitz genommen hat. Sie wissen, er hat durch unumstößliche Beweise dargethan, daß die göttliche Weisheit nichts ohne zureichenden Grund wählen könne. Wenn also zwei nicht zu unterscheidende Dinge in verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten angetroffen werden sollen, so muß sich nothwendig begreifen lassen, warum das eine vielmehr hier als da, oder vielmehr zu dieser als zu jener Zeit vorhanden ist. Da aber in den Dingen selbst kein Unterschied zu finden sein soll, der Raum und die Zeit aber an sich selbst der Wahl keinen

Ausschlag geben können, so kann kein Bewegungsgrund den göttlichen Willen bestimmt haben, und also kann unmöglich eine Wahl geschehen sein. Sehen Sie nunmehr, warum Leibnitz sagt, vollkommen ähnliche Dinge wären der göttlichen Weisheit unanständig? Nicht daß mannigfaltige etwa mehr Geschicklichkeit erforderten; sondern weil die Weisheit alles der Zeit und dem Orte gemäß eingerichtet, so kann sie an verschiedenen Orten oder zu verschiedenen Zeiten nicht einerlei hinsetzen.

Numesian.

Ich bin beschämt. Dieses Mal haben Sie mir den Sieg allzu geschwind aus den Händen gerissen; und der Vorwurf, den Sie Voltairen machen, fällt mit gedoppelten Recht auf mich zurück.

Kallisthen.

An diesem vortrefflichen Dichter ist man den Mangel der Gründlichkeit schon längst gewohnt; und außer den Großen, lassen sich Wenige mehr das Merkzeichen der Weltweisheit verführen, das er aushängt. Allein es wagen Leute von tiefer Einsicht in der Weltweisheit manchen witzigen Ausspruch, und glauben, die schwersten Streitfragen durch glückliche Einfälle entscheiden zu können.

Numesian.

Sie meinen etwa den Weltweisen, der letzthin wider den Leibnitzischen Satz des nicht zu Unterscheidenden eine ganze Abhandlung —

Kallisthen.

Rathen Sie nicht, wen ich meine. Es gibt dergleichen unbefugte Richter in der Anarchie der Weltweisheit zu viel, als daß wir beide zu gleicher Zeit auf einen treffen sollten. Ich rede von dem Verfasser der Pensées sur la liberté*), einem Gelehrten, dem es gewiß an Talenten nicht fehlt, den Namen eines wahren Weltweisen zu verdienen. Allein an Geduld muß es ihm nothwendig gefehlt haben, seine Einfälle zu zergliedern und sie

*) Eine Schrift des nunmehr verstorbenen Herrn v. Prémontval.

bis auf die erſten Gründe der menſchlichen Erkenntniß zurückzuführen.

Numeſian.

Gut, gut; dieſen Mangel der Geduld hat er noch mit Manchen gemein. Ich ſelbſt habe mich niemals überwinden können, die abſtracten Lehren der Ontologie, die im Grunde nichts mehr zu ſagen ſcheinen, als was wir längſt gewußt haben, nach der Ordnung mit Aufmerkſamkeit zu leſen. Es gehört wirklich eine Art von Selbſtverleugnung dazu, von dem ſteilen, ungebahnten Wege, worauf man zur Wahrheit zu gelangen glaubt, zurückzukehren, um ſich auf der Ebene im Gehen zu üben.

Kalliſthen.

Und gleichwohl thut Niemand einen ſichern Schritt auf der Anhöhe, der nicht vorher in der Ebene ſeine Tritte abzumeſſen gelernt hat. — Eben aus der kleinen Schrift, von der wir jetzt reden, kann ich Ihnen einige Beiſpiele anführen, wie leicht die ſcharfſinnigſten Köpfe, aus Mangel einer hinlänglichen Kenntniß der Ontologie, fehlen können. Sie werden ſich unſtreitig zu erinnern wiſſen, was der Verfaſſer in einer Anmerkung für einen Beweis von dem Satze des nicht zu Unterſcheidenden verſpricht. Er hält nämlich dafür, man könne alle einzelnen Dinge zu gleicher Zeit als Arten und Geſchlechter betrachten. Als Arten, in Anſehung derjenigen Geſchlechter, in welchen ſie unmittelbar enthalten ſind, und die man insgemein für die unterſten Arten anzuſehen pflegt. Als Geſchlechter hingegen in Betrachtung ihrer verſchiedenen Abänderungen, denen ſie unterworfen ſind, und die wiederum ihre Unterarten haben, und ſo unendlich fort. Nun ſagt er ferner, da es ganz ungereimt ſei, zwei vollkommen ähnliche Arten oder Geſchlechter in der Natur anzunehmen; ſo könne dieſes eben ſo wenig von zwei einzelnen Dingen behauptet werden; denn die Reihe der Arten und Geſchlechter geht, ſeiner Meinung nach, bis in's Unendliche fort.

Numeſian.

Nun? finden Sie denn an dieſem Beweiſe etwas auszuſetzen?

Kalliſthen.

Wenn es wahr iſt, was dieſer Schriftſteller verſichert, daß

ihn nämlich diese Gründe lange Zeit vorher auf den Satz des nicht zu Unterscheidenden geführt haben, bevor ihm bekannt war, daß es eine Leibnitzische Weltweisheit gebe; wenn dieses wahr ist, sage ich, so haben wir ein Exempel mehr, wie wenig von der Richtigkeit der Folge auf die Wahrheit der Gründe geschlossen werden kann. Denn erstlich ist es falsch, daß ein einzelnes Ding gegen seine Abänderungen als ein Geschlecht sollte angesehen werden können. Ein Ding gehört alsdann erst zu den einzelnen Dingen, wenn alles, was ihm zukommen kann, vollkommen bestimmt ist. So lange noch nicht ausgemacht ist, ob ihm dieses oder jenes zukomme oder nicht zukomme, so lange gehört das Ding noch zu einer Art oder zu einem Geschlechte, und kann nirgends anders, als in der Absonderung anzutreffen sein; denn der Begriff einer Art ist etwas Allgemeines, dergleichen in der Natur nirgend anders, als in den darunter begriffenen Individuis gefunden wird. Ein Jeder weiß, daß alles an einem Dinge, seine Zufälligkeiten und ihre Abänderungen nicht ausgenommen, vollkommen bestimmt sein muß, wenn es wirklich vorhanden sein soll. Nun sagen Sie mir einmal: wie hat unser Schriftsteller glauben können, bei einem einzelnen Dinge, einem Dinge, das von allen Seiten her vollkommen determinirt ist, noch Unterarten anzutreffen? Oder hat er irgend behaupten wollen, es wäre nie ein Ding von allen Seiten her bestimmt? Wie ist es denn möglich, daß es vorhanden sein kann?

Numesian.

Allein bringen Sie auch unserm Weltweisen nicht eine Erklärung von Arten und Geschlechtern auf, zu der er sich niemals verstehen dürfte? Sie nehmen die Wolfische Definition von einer Art an; er aber mag vielleicht darunter nichts andres, als eine Menge ähnlicher Dinge zusammengenommen verstanden haben, ohne daß es nöthig sei, die völlige Bestimmung dieser einzelnen Dinge aufzuheben. Sie können immer noch in etwas unterschieden sein, und dennoch zusammengenommen eine gewisse Art, oder ein gewisses Geschlecht ausmachen.

Kallisthen.

Gut! er kann die Worte nehmen, wie er will, die Sache bleibt deswegen immer noch einerlei. Ich sage, nach eben dieser Erklärung müssen alle Dinge zu einerlei Art gehören, die eben

dieselbe Aehnlichkeit mit einander gemein haben; denn ihr besonderer Unterschied kommt hierbei gar nicht in Betrachtung. Sehen Sie nunmehr, warum es ungereimt ist, zwei vollkommen ähnliche Arten anzunehmen? Allein wie kann man dieses auf zwei einzelne Dinge ziehen? Warum können diese nicht vollkommen einerlei Abänderungen haben, und in verschiedener Verbindung des Raums und der Zeit existiren? Ich finde zwischen diesen beiden Sätzen nicht die mindeste Verbindung. Zwei Arten können unmöglich in Ansehung des Raums oder der Zeit unterschieden sein, weil Raum und Zeit bei der Bestimmung der Arten und Geschlechter gar nicht in Betrachtung kommen; warum kann dieses aber nicht von einzelnen Dingen gesagt werden? Jedoch vielleicht hat unser Schriftsteller nur erweisen wollen, es könnten keine zwei vollkommen ähnliche Dinge zu gleicher Zeit und in eben demselben Raume angetroffen werden? Wenn dieses ist, so hat er vollkommen Recht. Allein alsdann enthält seine Lehre nichts, als was man Jahrhunderte vor Leibnitzen eingesehen hat; und sie ist noch sehr weit von demjenigen entfernt, was man den Satz des nicht zu Unterscheidenden nennt.

Numesian.

Es thut mir wirklich leid, daß ich Ihnen Recht geben muß. Denn da Leibnitz von seinem Lehrsatze keinen Beweis gegeben, so wäre es wirklich zu wünschen, daß die Gründe unsers Schriftstellers eben so richtig, als neu wären.

Kallisthen.

Haben wir nicht Gründe genug, welche die Wahrheit dieses Lehrsatzes auf eine überzeugende Art darthun? Es ist wahr, Leibnitz scheint sich mit der Induction begnügt zu haben; allein haben es seine Nachfolger an Beweisthümern fehlen lassen? Nichts kann, meinem Urtheile nach, überzeugender sein, als der Beweis, den Wolf gegeben. Ja aus der allgemeinen Harmonie aller Dinge fließt dieser Satz so natürlich, daß man unmöglich diesen bestreiten kann, ohne jene zu läugnen. Denn wenn Alles auf das genaueste mit einander verknüpft ist, so können in verschiedener Verbindung des Raums und der Zeit unmöglich zwei vollkommen ähnliche Dinge anzutreffen sein, ohne daß die ganzen Reihen von beiden Seiten sich vollkommen ähnlich wären.

Wie geht dieses aber an, wenn wir diese beiden Dinge nicht in zwei ähnliche Welten versetzen wollen?

Numesian.

Je nun! wenn es weiter nichts ist, so wollen wir immer zwei ähnliche Welten vorhanden sein lassen. Wer das Dasein zweier nicht zu unterscheidenden Dinge annimmt, der wird ganz gewiß kein Bedenken tragen, mit dem Demokritus auch vollkommen ähnliche Welten für möglich zu halten.

Kallisthen.

O! des Demokritus Meinung hält den Angriff der Leibnitzianer noch weit weniger aus. Nichts wird ihnen leichter, als, die Unmöglichkeit vieler Welten, die sich vollkommen ähnlich sind, zu beweisen. Denn entweder werden sie mit einander verknüpft sein, oder nicht. Sind sie es, so machen sie nicht mehr als eine einzige Welt aus; denn alles gehört durchgehends zu einer einzigen Kette. Sind sie es nicht, so müssen sie entweder in etwas verschieden sein, oder sie sind sich vollkommen ähnlich. Im ersten Falle kann unmöglich etwas vollkommen Aehnliches in beiden Welten anzutreffen sein, weil in jeder Welt eines mit allem auf das genaueste verknüpft sein muß. In dem letzten Falle hingegen sind diese Welten gar nicht von einander zu unterscheiden, ich meine, sie sind auch nicht einmal durch den Raum oder durch die Zeit zu unterscheiden. Wenn sie aber durch keinen innern Unterschied, und auch nicht durch den Raum oder durch die Zeit zu unterscheiden sind, so machen sie nicht mehrere, sondern in der That nur eine und eben dieselbe Welt aus, und die Vielheit, die wir uns dabei vorstellen, ist eine bloße Chimäre.

Numesian.

Eine bloße Chimäre? und warum? Heißt dieses nicht den Satz des nicht zu Unterscheidenden voraussetzen, eben da man ihn beweisen sollte?

Kallisthen.

Nicht doch! Sie wissen, daß zwei ähnliche Dinge, die auch nicht einmal durch den Raum oder durch die Zeit erkannt und von einander unterschieden werden können, Jahrhunderte vor Leibnitzen eben so viel galten, als zwei Dinge, die nicht zwei sind. Man mag einen einzigen Begriff so vielmal hinsetzen, als

man immer will, so machen diese Hinsetzungen nur deswegen eine Vielheit aus, weil die eine entweder nach der andern, oder neben der andern angenommen wird. Was heißt dieses aber anders, als, weil sie in einem verschiedenen Raume oder zu verschiedenen Zeiten angenommen worden? Hebt man diesen Unterschied auf, so werden alle diese Begriffe gleichsam zusammenfließen und bloß ein einziges Ding ausmachen. Wenn Leibnitz die innere Möglichkeit zweier vollkommen ähnlichen Dinge zugesteht, so versteht er es nur so, daß Gott sich eben dasselbe Ding in verschiedener Verbindung der Zeit oder des Raumes vorstellen, und auch wirklich hervorbringen könne, wenn er es vermöge seiner unendlichen Weisheit für gut befände.

Numesian.

Also kann sich Gott selbst keine zwei Dinge vorstellen, die nicht entweder einen innerlichen oder wenigstens einen äußerlichen Unterschied haben?

Kallisthen.

Eben so wenig, als er sich zwei Dinge vorstellen kann, die nicht zwei sind.

Numesian.

Nunmehr gute Nacht, Hazard! — Oder haben Sie es noch nicht gelesen, was für Mühe sich eben dieser Verfasser in einer neuern Schrift (du Hazard sous l'empire etc.) gibt, den Leibnitzianern ein Ungefähr aufzudringen, nach welchem ihr Gott zu wirken genöthigt sein soll? Nunmehr sind seine rhetorischen Figuren ganz gewiß vergeblich angebracht. Denn die zwei vollkommen ähnlichen Dinge, die er in dem göttlichen Verstande von der Schöpfung annimmt, davon Gott eines auf Gerathewohl gewählt haben müßte, können, mit Leibnitzen zu reden, nichts andres sein, als ein einziger Begriff, den sich Gott in verschiedener Verbindung des Raums oder der Zeit vorgestellt hat. Er hatte also nur zwischen zwei verschiedenen Verbindungen zu wählen, wobei es unmöglich an Bewegungsgründen gefehlt haben kann, seinen Willen zu bestimmen.

Kallisthen.

Ich habe diese kleine Premontvalsche Schrift noch nicht ge-

lesen; allein alle Einwürfe dieses Schriftstellers wider die Leibnitzische Weltweisheit sind fast alle von gleichem Schlage. Man darf nur die Ontologie ein wenig zu Rathe ziehen, um die Schwäche seiner Gründe vollkommen einzusehen. Der Haupteinwurf, auf welchen er sich in seinen Pensées sur la liberté allenthalben stützt, und der den Leibnitzischen Unterschied zwischen nothwendigen und zufälligen Wahrheiten aufheben soll, ist, meines Erachtens, nichts als ein spitzfindiger Trugschluß, dessen Blöße man mit leichter Mühe entdecken kann.

Numesian.

Und gleichwohl kenne ich so manchen eifrigen Leibnitzianer, den dieser Einwurf in Verlegenheit gesetzt hat. Eine zufällige Wahrheit, heißt es, setze eine gewisse Bedingung voraus, unter welcher sie stattfindet. Nun zeigt man ihnen aber, daß es bei einem jeden mathematischen Satze eine Bedingung gibt, die den Satz wahr macht. Wie kann also dieser Umstand die sogenannten zufälligen Wahrheiten unterscheiden? Sie suchen zwar zwischen der Bedingung, die bei mathematischen Wahrheiten vorausgesetzt wird, und zwischen derjenigen, die zu einer zufälligen Wahrheit gehört, einen Unterschied ausfindig zu machen; allein vergebens.

Kallisthen.

Dies kann sein; denn die eifrigsten Leibnitzianer sind nicht immer diejenigen, die sich seine Gründe am besten zu Nutze zu machen wissen. Der Geist der Parteilichkeit blendet die Augen der scharfsichtigsten Weltweisen. — Wir werden uns heute nicht lange unterhalten können. Aber doch noch ein paar Worte! Und mehr braucht es auch nicht, als ein paar Worte, Ihnen zu zeigen, daß sich die ganze Schwierigkeit, die man in dieser Lehre zu finden glaubt, bloß auf einen Mißverstand gründet. Premontval, so wie diejenigen, die seine Gründe nicht zu widerlegen gewußt, haben geglaubt, es wäre zu einer bedingten Wahrheit genug, wenn man sich des Wörtchens wenn dabei bedienen könne. Sie haben sich daher billig verwundert, da sie gesehn, sie könnten alle mathematischen Wahrheiten mit einem wenn ausdrücken. Leibnitzen und Wolfen hingegen würde dieses gar nicht befremdet haben. Sie wußten allzuwohl, daß man einen jeden kategorischen Satz in der Mathematik in einen bedingten verwandeln könne, wenn man die wesentliche Bestimmung, welche das

Subject in seiner Unterart bestimmt, zu einer Bedingung macht.*) Werden aber die Wahrheiten deswegen zufällig? Wir wollen sehen. Ich werde mich des Beispiels des Herrn von Premontval bedienen. Alle Winkel eines Triangels zusammen sind so viel, als zwei rechte Winkel, oder, um diesen Satz bedingungsweise auszudrücken, wenn ein Raum von drei Seiten eingeschlossen wird, so sind ꝛc. Was setzt dieser Lehrsatz voraus? Daß etwa ein Triangel vorhanden sei? Keineswegs! Er setzt nur voraus, daß drei Seiten ohne Widerspruch einen Raum einschließen können. Diese Wahrheit ist nothwendig; denn der Begriff eines Triangels enthält nothwendig keinen Widerspruch. Nunmehr zeichnen Sie einen Triangel auf den Tisch, und sagen Sie: dieser Triangel hat drei Winkel, die so viel sind ꝛc. Was setzt nunmehr dieser Satz zum voraus? Ohne Zweifel, daß die Figur, die Sie gezeichnet haben, ein Triangel sei. War es aber nothwendig, daß Sie hier einen Triangel zeichneten? Gewiß nein! Denn der Gegensatz: „diese Figur ist kein Triangel", enthält keinen Widerspruch. Also ist Ihr Satz zufällig, und nur in einem gewissen Falle wahr. Sie können dieses sehr leicht auf alle Wahrheiten ohne Unterschied anwenden, und daraus den Schluß machen, daß ein Satz, welcher eine bloße Möglichkeit voraussetzt, unbedingt und nothwendig sei; denn ein mögliches Ding ist nothwendig möglich; oder was keinen Widerspruch enthält, enthält nothwendig keinen Widerspruch. Hingegen ein Satz, der eine nicht nothwendige Wirklichkeit voraussetzt, ist nur zufällig wahr. Dieses sind die Grenzen, die den Meßkünstler von dem Naturkundiger scheiden. Jener setzt nur die Möglichkeit gewisser Begriffe voraus, statt daß sich dieser mit den Dingen, so wie sie wirklich sind, beschäftigt.

Numestan.

Ich begreife dieses alles sehr wohl. Allein eine einzige Schwierigkeit liegt mir noch im Wege, die ich Sie bitte mir zu heben. Fließt nicht aus Ihrer Erklärung, daß ein jeder Satz, der eine nothwendige Bedingung voraussetzt, selbst nothwendig sein müsse?

*) Siehe Wolfens lat. Logik §. 226. Praepositiones categoricae aequivalent hypotheticis et ad eas reduci possunt.

Kallisthen.

Unwidersprechlich.

Numesian.

Nun setzt aber die Existenz dieser Welt eine nothwendige Wahrheit, das Dasein Gottes, voraus, und dennoch gestehn die Leibnitzianer, daß sie zufällig sei.

Kallisthen.

Ihr Einwurf würde vollkommen gegründet sein, wenn diese Welt nichts weiter, als bloß das Dasein Gottes voraussetzte; allein der Wille Gottes wird eben sowohl dazu erfordert, als sein Dasein. Sein Wille aber ist nicht nothwendig.

Moses Mendelssohn's philosophische Schriften.

Zweiter Theil.

I.

Rhapsodie,

oder

Zusätze zu den Briefen

über die

Empfindungen.

In den Briefen über die Empfindungen habe ich mit dem Herrn v. Maupertuis die Worterklärung angenommen: die angenehme Empfindung sei eine Vorstellung, die wir lieber haben, als nicht haben wollen; die unangenehme Empfindung hingegen eine Vorstellung, die wir lieber nicht haben, als haben wollen. Es liegt aber in dieser Erklärung eine kleine Unrichtigkeit, die bemerkt zu werden verdient; denn die kleinste Unrichtigkeit in der Grunderklärung kann in der Folge der Betrachtungen zu den wichtigsten Fehltritten verleiten. Nach dem Inhalte dieser Erklärung müßten wir jede unangenehme Empfindung hassen, aus unserer Seele getilgt und vernichtet zu sehen wünschen. Wenn wir aber auf uns selbst Achtung geben, so bemerken wir, daß bei einer unangenehmen Empfindung unsere Verabscheuung nicht allezeit auf die Vorstellung, sondern mehrentheils auf den Gegenstand der Vorstellung gerichtet ist. Wir wünschen nicht allezeit das Nichthaben der Vorstellung, wie die Erklärung heischt, sondern in sehr vielen Fällen bloß das Nichtsein des Gegenstandes. Wir mißbilligen das geschehene Böse; wir wünschten, daß es nicht geschehen sei, oder daß es in unserer Macht stünde, es wieder gut zu machen. Ist aber das Uebel einmal geschehen, und ohne daß wir es verhindern können, so hat die Vorstellung davon vielmehr einen starken Reiz für uns, und wir sehnen uns, dieselbe zu erlangen. Das im Erdbeben untergegangene Lissabon reizte unzählige Menschen, diese schreckliche Verwüstung in Augenschein zu nehmen. Nach dem Blutbade bei ... eilten alle unsere Bürger auf das mit Leichen besäete Schlachtfeld. Der Weise selbst, der mit Vergnügen durch seinen Tod dieses Uebel verhindert haben würde, wadete nach geschehener That durch Menschenblut, und empfand ein schauervolles Ergötzen bei Betrachtung dieser schrecklichen Stätte. Wenn das, was wir lieben, in Gefahr oder Elend ist, so wünschen

wir, wenigstens der ersten Empfindung nach, nicht, dieses nicht zu wissen, sondern dem Uebel abzuhelfen. Wenn ihm aber auch nicht abzuhelfen ist, so wollen wir doch von jedem Umstand unterrichtet sein, und das Unangenehmste selbst gern erfahren, sobald es geschehen ist. In allen solchen Fällen ist es offenbar, daß unsere Mißbilligung, unser Widerwille mehr auf die Sache, als auf die Vorstellung geht. Eine jede Vorstellung steht in einer doppelten Beziehung: einmal auf die Sache, als den Gegenstand derselben, davon sie ein Bild oder Abdruck ist; und sodann auf die Seele, oder das denkende Subject, davon sie eine Bestimmung ausmacht. Manche Vorstellung kann als Bestimmung der Seele etwas Angenehmes haben, ob sie gleich, als Bild des Gegenstandes, von Mißbilligung und Widerwillen begleitet wird. Wir müssen uns also wohl hüten, diese beiden Beziehungen, die objective und die subjective, nicht zu vermengen oder mit einander zu verwechseln.

Um die Grenzen dieser beiden Beziehungen richtig auseinanderzusetzen, müssen wir zu ihrem Ursprunge zurück, und die Spur davon daselbst aufsuchen. Durch jede Bestimmung eines Dinges wird in demselben entweder etwas gesetzt, oder etwas aufgehoben; das heißt: durch jedes Merkmal, wodurch sich ein Ding unterscheidet, wird etwas entweder von ihm bejaht, oder verneint. Alle endliche Dinge haben bejahende und verneinende Merkmale. Jene sprechen dem Dinge etwas Sachliches zu, diese etwas ab. Man versteht mich schon, daß hier von wahren Bejahungen und Verneinungen die Rede ist, nicht von solchen, die bloß in Worten bestehen. Eine Bejahung in Worten kann in der That eine Verneinung in der Sache, so wie eine Verneinung in Worten eine wahre Bejahung in der Sache sein.

Die bejahenden Merkmale einer Sache machen die Elemente ihrer Vollkommenheit, so wie die verneinenden Merkmale derselben die Elemente ihrer Unvollkommenheit aus. Denn die bejahenden Merkmale, in soweit sie in der That bejahend sind, stimmen mit einander überein, wie ich in dem ersten Theile dieser Schriften deutlich gezeigt; sie geben dem Dinge eine Mannigfaltigkeit, die zu etwas Gemeinschaftlichem übereinstimmt, d. i. Vollkommenheit. Die verneinenden Merkmale hingegen berauben die Sache entweder der Mannigfaltigkeit, oder der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen; denn die Realitäten selbst, in soweit sie in dem Endlichen mit Verneinungen verbunden sind,

können sich einander widersprechen, und also wechselsweise aufheben. Wir nennen aber den Mangel der Mannigfaltigkeit, oder die Mißstimmung derselben, Unvollkommenheit.

Die Elemente der Vollkommenheit, d. i. alle Merkmale, die in einem Dinge etwas Sachliches setzen, erregen Wohlgefallen und Behaglichkeit; die Elemente der Unvollkommenheit hingegen, oder die etwas Sachliches verneinenden Merkmale, werden mit Mißfallen wahrgenommen. Ich rede aber hier von einem Wahrnehmen und Erkennen der Sache oder von der anschauenden Erkenntniß, nicht von einem bloßen Bewußtsein der Zeichen und Worte, durch welche diese Merkmale angedeutet werden; denn dieses läßt die Seele in einem gleichgültigen Zustande, und erregt weder Wohlgefallen, noch Mißfallen. Hingegen können wir durch das Anschauen und Erkennen der Sache selbst kein Merkmal entdecken, das nicht entweder Wohlgefallen oder Mißfallen erregte, nachdem es in der Sache, daran es wahrgenommen wird, etwas setzt oder aufhebt.

Dieses Wohlgefallen und Mißfallen aber bezieht sich auf den Gegenstand, geht nur auf die Sache, der das bejahende oder verneinende Merkmal zukömmt. Wir empfinden über die Einrichtung und Beschaffenheit der Sache Lust oder Unlust, nachdem wir Realitäten oder Mängel an derselben wahrnehmen. In Beziehung auf das denkende Subject, auf die Seele hingegen, ist das Wahrnehmen und Erkennen der Merkmale, so wie die Bezeugung des Wohlgefallens und Mißfallens an denselben, etwas Sachliches, das in derselben gesetzt wird, eine bejahende Bestimmung, die der Seele zukömmt; daher muß jede Vorstellung, wenigstens in Beziehung auf das Subject, als ein bejahendes Prädikat des denkenden Wesens, etwas wohlgefallendes haben. Denn selbst das Bild eines Mangels in dem Gegenstande, so wie die Aeußerung der Unlust an demselben, sind keine Mängel des denkenden Wesens, sondern vielmehr bejahende und sachliche Bestimmungen desselben. Wir können keine gute Handlung wahrnehmen, ohne sie zu billigen, ohne ein inneres Wohlgefallen daran zu empfinden; keine böse, ohne Mißbilligung der Handlung selbst und innern Abscheu gegen dieselbe. Allein das Erkennen einer bösen Handlung und das Mißbilligen derselben sind bejahende Merkmale der Seele, sind Aeußerungen der Geisteskräfte in Erkennen und Begehren, sind Elemente der Vollkommenheit, die nothwendig in dieser Beziehung Lust und Wohl-

gefallen erregen müssen. Auf gleiche Weise verhält es sich mit allen übrigen guten und bösen Eigenschaften, Vorzügen und Mängeln, Tugenden und Fehlern der Dinge. Sie müssen in einer zweifachen Beziehung erwogen werden: in Beziehung auf den Gegenstand, oder auf die Sache, der sie außer Uns zukommen, und in Beziehung auf den Vorwurf, oder auf das denkende Wesen, das sie wahrnimmt. Das Gute ist in beiden Beziehungen angenehm, d. h. es ist nicht nur ein Element der Vollkommenheit in dem Gegenstande, sondern es vermehrt auch, als Vorstellung betrachtet, die bejahenden Merkmale des denkenden Wesens, und muß in beiden Betrachtungen Wohlgefallen erregen. Das Böse hingegen ist unangenehm von Seiten des Gegenstandes, als Urbild außer uns betrachtet, indem es, in dieser Beziehung, in einem Mangel, in einer Verneinung etwas Sachlichen besteht; aber als Vorstellung, als Bild in uns selbst betrachtet, das die Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele beschäftigt, wird die Vorstellung des Bösen selbst ein Element der Vollkommenheit, und führt etwas Angenehmes mit sich, das wir keineswegs lieber nicht empfinden, als empfinden möchten.

Ueberhaupt erregt, nach dieser Bemerkung, das Unvollkommene, Böse und Mangelhafte allezeit eine vermischte Empfindung, die aus einem Mißfallen an dem Gegenstande, und aus dem Wohlgefallen an der Vorstellung zusammengesetzt ist. Im Ganzen betrachtet, wird eine solche Vorstellung angenehm oder unangenehm sein, je nachdem die Beziehung auf den Gegenstand oder die Beziehung auf uns überwiegt, die herrschende wird, und die andere verdunkelt oder gar unterdrückt. Wenn uns der Gegenstand zu nahe angeht, wenn wir ihn als einen Theil von uns, oder gar uns selbst ansehen, so verschwindet das Angenehme der Vorstellung ganz; die Beziehung auf das Subject wird zugleich eine unangenehme Beziehung auf uns, indem hier Subject und Object gleichsam in einander fallen; daher die Vorstellung nichts Angenehmes haben, sondern bloß schmerzhaft sein wird. Von dieser kann man mit Recht sagen, daß wir sie lieber nicht haben, als haben möchten, indem alle Triebfedern der Seele sich wider dieselbe setzen, und sie zu entfernen suchen.

Von dieser Art ist der sinnliche Schmerz. In soweit er unsern Körper zum Gegenstande hat, den wir von uns selbst zu trennen nicht im Stande sind, verschwindet der oben bemerkte Unterschied zwischen den Beziehungen; denn Vorwurf und Gegen-

stand sind auf das unzertrennlichste vereinigt; daher hat diese Empfindung, so lange sie gegenwärtig ist und in der Seele herrscht, nichts Angenehmes für uns. Bloß in ihrer Abwesenheit, wenn wir von derselben befreit sind, läßt sie ein Erinnern zurück, das wir Frohsinn nennen, und das in der That eine angenehme Empfindung ist, aber eigentlich hieher nicht gehört. — Das Bewußtsein eines Mangels an uns selbst, am Leibe oder an der Seele, eines Uebels, das uns anhängt oder bevorsteht, u. s. w., ist in den mehrsten Fällen schlechterdings unangenehm; und wir möchten eine solche Vorstellung lieber gar nicht haben, weil wir abermals sowol der Gegenstand, als der Vorwurf des Uebels sind, und daher die Beziehung auf uns, die das Angenehme in der Vorstellung sein sollte, nicht wohl unterscheiden können. Indessen zeigen sich doch schon hier Spuren des subjectiven Wohlgefallens. Furcht und Schrecken z. B. sind nicht ganz ohne allen Reiz für die Seele. Wie würden sie sonst im Erhabenen und Majestätischen so wohlgefallen können? — Ja, wenn die Furcht sehr sinnlich wird und sich ganz der Seele bemeistert, so sind wir sehr oft in Gefahr, gerade dasjenige zu thun, wovor wir uns so sehr fürchten. Wenn wir von einer schwindelnden Höhe herunterſehen, so regt sich der Körper gleichsam mechanisch, und nimmt gerade die Stellung an, welche für ihn die gefährlichste ist. Ich habe einen Trübsinnigen gekannt, der, gewisse Worte auszusprechen, mehr als den Tod fürchtete; und in der Angst, sie etwa wider seinen Willen ausgesprochen zu haben, wiederholte er sie unzählige Male. Die Gefahr selbst hat einen solchen Reiz für den Menschen, daß ein jeder sich bestrebt, einen geringern oder größern Grad derselben in der Nähe kennen zu lernen. Diese Bemerkung werden die Erzieher der Jugend, zu ihrem Verdrusse, sehr oft gemacht haben. Wenn man ihr die Gefahr zu lebhaft schildert, die mit einer gewissen Handlung verknüpft ist, so erregt man in den edelsten Gemüthern nur einen desto stärkern Trieb, diese Gefahr zu bestehen. Es ist wahr, wenn die Gefahr übersteiglich ist, so kömmt der Begriff der Herzhaftigkeit hinzu, und verführt den muthigen Jüngling, seine Kräfte zu versuchen, weil die Herzhaftigkeit eine der größten Vollkommenheiten des Menschen ist. Allein auch wo die Gefahr unüberwindlich ist, hat sie noch immer etwas Reizendes für die Seele; und ich glaube, wenn ein Phönix erschiene, der das Haupt der Medusa zu sehen wäre, so würde zwar ein

jeder die Gefahr scheuen und die Augen wegwenden, aber sicherlich einem mächtigen Reiz zu widerstehen und gleichsam mit sich selbst zu kämpfen haben.

Trifft das Uebel nicht uns selbst, sondern unsere Nebengeschöpfe, so kömmt es auf Temperament und Erziehung an. Rohe Gemüther, die mit andern Wesen nicht so leicht mitfühlen, können sich an Schauspielen vergnügen, in welchen ihre Mitgeschöpfe leiden und elend sind. Thiergefechte, Folterbänke, Irrhäuser, blutige Schaugerüste u. dergl. locken sie in der Natur weit stärker, als die rührendste Geschichte in der Nachahmung; und was die rohesten Gemüther thun, muß doch, so unsittlich es sein möchte, seinen Grund in der Natur des Menschen haben. Ich habe zwar im ersten Theile die Fälle mit Recht unterschieden, wo das Mitleiden durch eine schädliche Verwöhnung unterdrückt werden muß, wenn der Zuschauer Vergnügen empfinden will, von denjenigen Fällen, wo sich das Vergnügen des Zuschauers einzig und allein auf das Mitleiden gründet, das durch das Leiden der Mitgeschöpfe erregt wird. Auch die Ursachen des Vergnügens, die ich daselbst angegeben, scheinen mir noch jetzt nicht ungegründet. Man lenkt, in dem ersten Falle, die Aufmerksamkeit von den Leiden lebendiger Kreaturen ab, und sieht bloß auf die guten Eigenschaften der handelnden Wesen, die uns Vergnügen machen; und in dem letztern Falle ist es die mit dem Mitleiden verbundene Liebe, die so sehr reizt. Diese Betrachtungen sind in der Natur der menschlichen Seele gegründet; allein sie sind nicht die einzigen, ausschließenden Ursachen des Vergnügens, das uns rührende Gegenstände gewähren. Durch die zu Anfange dieser Abhandlung berührte Worterklärung kann man verleitet werden, zu glauben, eine jede Vorstellung einer objectiven Unvollkommenheit sei schlechterdings unangenehm. Wie geht es aber zu, daß traurige Schauspiele gleichwohl sehr angenehm sein können? Um die für wahr angenommene Grunderklärung zu retten, muß man die objectiven Vollkommenheiten aufsuchen, die etwa unvermerkt mit einfließen und, wie man glaubt, die einzigen Ursachen des Vergnügens sind. Allein nach meiner obigen Betrachtung gibt es, unabhängig von diesen Ursachen, eine Quelle des Vergnügens, die weit allgemeiner ist. Ich habe gezeigt, daß die objective Unvollkommenheit keine reine Unlust, sondern eine vermischte Empfindung errege. Von Seiten des Gegenstandes, und in Beziehung auf denselben, empfinden

wir, bei der anschauenden Erkenntniß seiner Mängel, zwar Unlust und Mißfallen; allein von Seiten des Vorwurfs werden die Erkenntniß- und Begehrungskräfte der Seele beschäftigt, d. h., ihre Realität vermehrt, und dieses muß nothwendig Lust und Wohlgefallen verursachen. Wenn nur der Zuschauer nicht empfindsam genug ist, mit dem leidenden Wesen zu sympathisiren; wenn er nicht in seinem Nebengeschöpfe sich selbst fühlte, sondern roh genug ist, was nicht er selbst ist, in eine gewisse Entfernung von sich zu setzen; so ist er sehr geschickt, das Objective von dem Subjectiven zu trennen, und das Leiden seiner Nebengeschöpfe, daran er zumal nicht Schuld ist, mit einer Art von Wohlgefallen anzuschauen.

Ich habe also den Dubos mit Unrecht getadelt, wenn er sagt, die Seele sehne sich nur bewegt zu werden, und sollte sie auch von unangenehmen Vorstellungen bewegt werden. Dieses ist in dem genauesten Verstande wahr, indem die Bewegung und Rührung, welche in der Seele durch unangenehme Vorstellungen hervorgebracht werden, in Beziehung auf den Vorwurf nicht anders als angenehm sein können. Das Vergnügen hat freilich so wenig, als der Wille, etwas andres als ein wahres oder anscheinendes Gut zum Grunde; allein dieses Gute darf nicht immer in dem Gegenstande außer uns, in dem Urbilde gesucht werden. Selbst die Mängel und Uebel des Gegenstandes können, als Vorstellungen, als Bestimmungen des denkenden Vorwurfs, gut und angenehm sein. Wenn es an dem ist, daß die Seele in gewissen Gemüthsbewegungen gar nichts Angenehmes findet, und sich derselben ganz entäußern zu können wünscht; so geschieht es nur alsdann, wenn der Gegenstand davon wir selbst sind oder uns so nahe angeht, daß wir gewohnt sind, uns an dessen Stelle zu setzen und alles, was ihn betrifft, auf das lebhafteste mitzufühlen. Alsdann wird das Objective der Vorstellung sich ganz der Seele bemeistern, und das Subjective unterdrücken.

Empfindsamern und wohlgezogenen Gemüthern sind die grausen Gegenstände der Natur, die den rohen Menschen ergötzen, zu heftig. Sie sympathisiren zu lebhaft mit ihren Nebengeschöpfen, setzen sich in die Seele des Leidenden, fühlen seine Schmerzen, wie ihre eigenen, und schwächen dadurch das Angenehme der Vorstellung zu sehr. Sollen ihnen dergleichen Vorstellungen gefallen, so muß das Objective derselben geschwächt, in einige Entfernung gesetzt, oder durch Nebenbegriffe gemildert

und verdunkelt werden. Die schrecklichsten Begebenheiten gefallen auch ihnen, aber nicht in der Natur, sondern in Erzählungen, und zwar von vergangenen Zeiten, entlegenen Orten. Sie lesen die Geschichte großer Zerrüttungen und unruhiger Zeitläufte, von welchen sie sicherlich keine Zuschauer sein möchten, mit Vergnügen und Wohlgefallen. Die zartesten, mit dem Dichter zu reden, weichgeschaffensten Seelen der Kinder ergötzen sich an der Erzählung schrecklicher Abenteuer, aus den Zeiten der Vorwelt, ergötzen sich und zittern vor Furcht. Diese unschuldigen Ergötzlichkeiten einer angebornen Bosheit, einer natürlichen Schadenfreude zuschreiben, wäre mehr als menschenfeindlich von der Natur der menschlichen Seele gedacht. Lukrez hat sie längst von dieser Beschuldigung losgesprochen:

Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas;

Er setzt zwar hinzu:

Sed quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.

Allein aus unsern obigen Betrachtungen läßt sich von solchen Erscheinungen weit besser Rechenschaft geben. Sobald wir in den Stand gesetzt werden, die Beziehung auf uns von der Beziehung auf den Gegenstand zu trennen, so ist die Kenntniß des Uebels, die Mißbilligung desselben, und die Aeußerung des Abscheues für das Böse eine sehr anziehende Beschäftigung der Seelenkräfte, die nicht ohne Wohlgefallen sein kann.

Ein anderes Mittel, die schrecklichsten Begebenheiten zärtlichen Gemüthern angenehm zu machen, ist die Nachahmung durch die Kunst, auf der Bühne, auf Leinwand, im Marmor, da ein heimliches Bewußtsein, daß wir eine Nachahmung, und keine Wahrheit vor Augen haben, die Stärke des objectiven Abscheues mildert, und das Subjective der Vorstellung gleichsam hebt. Es ist wahr, die sinnliche Erkenntniß und Begehrungskräfte der Seele werden durch die Kunst getäuscht, und die Einbildungskraft so mit fortgerissen, daß wir zuweilen aller Zeichen der Nachahmung vergessen, und die wahre Natur zu sehen wähnen. Allein dieser Zauber dauert so lange, als nöthig ist, unserm Begriffe von dem Gegenstande das gehörige Leben und Feuer zu geben. Wir haben uns gewöhnt, zu unserm größern Vergnügen, die Aufmerksamkeit von allem, was die Täuschung stören könnte, abzulenken, und nur auf das zu richten, wodurch sie unterhalten wird. Sobald aber die Beziehung auf den Gegenstand unange-

nehm zu werden anfängt, so erinnern uns tausend in die Augen fallende Umstände, daß wir eine bloße Nachahmung vor uns sehen. Hierzu kömmt, daß die mannigfaltigen Schönheiten, womit die Vorstellung durch die Kunst ausgeziert wird, die angenehme Empfindung verstärken und die unangenehme Beziehung auf den Gegenstand mildern helfen.

Hierdurch läßt sich begreifen, warum Leute, die an täuschende Vorstellungen nicht gewöhnt sind, an trägischen Schauspielen kein Gefallen finden. Wir haben gesehen, daß eine gewisse Fertigkeit dazu erfordert wird, sich der Täuschung zu überlassen, und ihr zum Besten dem Bewußtsein des Gegenwärtigen zu entsagen, so lange sie Vergnügen machen; sobald sie aber unangenehm zu werden anfängt, die Aufmerksamkeit zurückzurufen, und den Geist gegenwärtig sein zu lassen. Wer sich hieran nicht gewöhnt hat, der fühlt Langeweile, so lange er nicht getäuscht wird; und sobald die Kunst ihre Gewalt ausübt, auch ihn zu hintergehen und seine Sinne wider seinen Willen zu verführen, so empfindet er einen bald verdrüßlichen, bald lächerlichen Streit zwischen seiner Vernunft und seiner Einbildungskraft. Jene erinnert ihn zur Unzeit an die Nachahmung, und diese will ihn gleichwohl bereden, er sehe die Natur. Nicht selten hört man daher den gemeinen Mann bei den rührendsten Stellen eines Trauerspiels ein lautes Gelächter aufschlagen. Dieses Lachen gereicht, wie der Dramaturgist irgendwo sehr richtig bemerkt, dem Dichter, so wie dem Schauspieler, zur wahren Ehre. Es ist ein Beweis, daß ihre Kunst mächtig genug gewesen, auf den ungeübtesten Zuschauer, der nicht gewohnt ist seine Sinne täuschen zu lassen, einen lebhaften Eindruck zu machen.

Da die Ungleichheit der Materie der Nachahmung von der Materie der Natur, der Marmor, die Leinwand, die sinnlichsten Merkmale sind, die, ohne der Kunst zu schaden, die Aufmerksamkeit, so oft es nöthig ist, zurückrufen; so sieht man auch, warum bemalte Bildsäulen desto unangenehmer sind, je näher sie der Natur kommen. Ich glaube, die schönste Bildsäule, von dem größten Künstler bemalt, würde nicht ohne Ekel betrachtet werden können. In Wachs getriebene Bilder in Lebensgröße und natürlicher Kleidung machen einen sehr widrigen Eindruck. Da uns kein sinnliches Merkmal überführt, daß wir eine bloße Nachahmung vor uns haben, so vermissen wir mit Widerwillen das Kennzeichen des Lebens, die Bewegung. In Miniatur oder

halberhobener Arbeit würde der Anblick schon leidlicher sein, weil hier, der Kunst unbeschadet, Nachahmung von Natur gar leicht unterschieden werden kann.

Es gibt einen verzärtelten Geschmack, den auch die Nachahmung des Unangenehmen beleidigt, wenn der Ausdruck stark ist und das Object lebhaft schildert. Diesen zu befriedigen, müßte das Objective zu sehr geschwächt, d. h., die Täuschung selbst verhindert werden; wodurch das Schauspiel seinen Reiz verlieren und unschmackhaft werden würde. Die Kunst muß alle Kräfte des Genies aufbieten, die Nachahmung und die dadurch zu erhaltende Täuschung vollkommen zu machen, und sie kann es sicher den zufälligen Umständen, der Auszierung, dem Orte, der Materie und tausend andern, nicht unter dem Gebiete der Kunst stehenden Nebendingen überlassen, der Seele die nöthige Erinnerung zu geben, daß sie Kunst und nicht Natur vor sich habe. Aus dieser Betrachtung lassen sich sowol für den Dichter, als für den Schauspieler die Grenzen bestimmen, in wie weit sie der Natur ähnlich zu sein trachten müssen.

Von der Sinnenlust habe ich gesagt, sie bestehe in einem Gefühle von der verbesserten Beschaffenheit des Körpers, das der Seele angenehm ist. Ich habe also die Bewegungen im Körper als den Gegenstand, die Seele aber bloß als eine Zuschauerinn betrachtet, die sich an dieser Vorstellung vergnügt, weil sie eine objective Vollkommenheit wahrnimmt, und zwar eine solche, die sie näher angeht, indem der Gegenstand davon ein Wesen ist, mit dem sie auf das genaueste verbunden ist. Es gibt aber noch eine andere Quelle des Vergnügens bei der Sinnenlust, die nicht aus der Acht gelassen werden muß. Die Seele genießt das Wohlsein ihres Körpers nicht bloß als Zuschauerinn, so wie sie etwa überhaupt die Vollkommenheit eines Gegenstandes mit Behaglichkeit wahrnimmt; sondern es erwächst ihr selbst durch die Sinnenlust kein geringer Grad der Vollkommenheit zu, wodurch das Angenehme der Empfindung ungleich lebhafter wird. Den harmonischen Bewegungen in den Gliedmaßen der Sinne entsprechen harmonische Empfindungen in der Seele; und da bei einer sinnlichen Wollust das ganze Nervengebäude in eine harmonische Bewegung gebracht wird, so muß der ganze Grund der Seele,

das ganze System ihrer Empfindungen und dunkeln Gefühle auf eine gleichmäßige Art bewegt und in ein harmonisches Spiel gebracht werden. Dadurch wird jedes Vermögen der sinnlichen Erkenntniß, jede Kraft des sinnlichen Begehrens auf die ihr zuträglichste Weise in Beschäftigung gebracht und in Uebung erhalten, d. i., die Seele selbst in einen bessern Zustand versetzt. Auf solche Weise entspringt das Vergnügen der Seele bei der Sinnenlust nicht bloß aus dem Gefühle von dem Wohlbefinden des Körpers, sondern zugleich aus der in die Seele selbst hinzukommenden Realität, durch die harmonische Beschäftigung und Uebung der Empfindungs- und Begehrungskräfte.

Ich darf kaum den Vorwurf erwarten, daß ich durch diese Betrachtungen der sinnlichen Wollust zu sehr das Wort rede, indem ich sie zu einer Vollkommenheit der Seele erhebe. Man ist längst über jene düstere Sittenlehre hinweg, die alle Ergötzlichkeiten der Sinne verdammt, und dem Menschen Pflichten vorschreibt, zu welchen ihn sein Schöpfer nicht eingerichtet hat. Wir sind bestimmt, in diesem Leben nicht nur die Kräfte des Verstandes und des Willens zu verbessern, sondern auch das Gefühl durch sinnliche Erkenntniß, und die dunkeln Triebe der Seele durch das sinnliche Vergnügen zu einer höhern Vollkommenheit zu erziehen. Wir handeln eben sowohl wider die Ansichten des Schöpfers, wenn wir diese, als wenn wir jene vernachlässigen. Nur alsdann machen wir uns elend, wenn wir das Verhältniß verfehlen, das Geringfügige dem Wichtigen, die niedere Vollkommenheit der höhern, das vorübergehende Gegenwärtige dem dauerhaften Zukünftigen vorziehen. Der Genuß einer jeden sinnlichen Lust befördert allerdings, wenigstens auf eine kurze Zeit, auf einige Augenblicke, sowohl das Wohlsein unsers Körpers, als die Vollkommenheit der Empfindungen und Triebe unserer Seele; allein wenn das Maaß überschritten oder der Endzweck verfehlt wird, so zieht die Wollust für beides, sowohl für den Körper, als vornehmlich für die Seele, unglückliche Folgen nach sich, die das Gute unendlich überwiegen, das sie gewährt. Wer bei der Berathschlagung die Folgen mit bedenkt, den höhern Bestimmungen ihre Wichtigkeit läßt, und der Sinnenlust nur den gebührenden Theil an seiner Glückseligkeit einräumt, der handelt offenbar den Absichten seines allgütigen Schöpfers gemäß, und kann den Genuß der sinnlichen Ergötzlichkeiten mit zu den guten Handlungen rechnen.

Was hier von der Sinnenlust erinnert worden, gilt, mit gehöriger Veränderung, auch vom sinnlichen Schmerze. Die Seele nimmt freilich das Unharmonische in der Spannung der Fiebern, das Unvollkommene in den Bewegungen der Gliedmaßen wahr, und erlangt, wie am Ende des zehnten Briefes angeführt worden, ein aus tausend einzelnen Empfindungen zusammengesetztes Gefühl von der Unvollkommenheit ihres Körpers, und von der Gefahr, die ihm drohet. Allein zu dieser objectiven Unvollkommenheit, die die Seele als Zuschauerinn wahrnimmt, kömmt in diesem Falle eine subjective Unvollkommenheit hinzu, vermöge der Uebereinstimmung zwischen den Empfindungen der Seele und den Veränderungen in den Gliedmaßen der Sinne. Wenn in den Bewegungen und Veränderungen in den Nerven, wie beim Schmerze geschieht, eine Unordnung oder Mißstimmung vorgeht, so theilt sich diese auch der Seele mit, und zerrüttet das System der Empfindungen und dunkeln Triebe. Es entsteht also im Grunde der Seele ein Mangel der Uebereinstimmung, eine verminderte Realität; und das Bewußtsein, oder auch dunkele Gefühl derselben kann der Seele nicht anders als unangenehm sein.

Ueber die vermischten Empfindungen, die von Lust und Unlust zusammengesetzt sind, lasse ich meine Weltweisen in dem Beschlusse der Briefe einige Gedanken äußern; allein die Materie ist zu weitläufig, als daß man sie sobald erschöpfen könnte. Aus dieser einfachen Vermischung des Vergnügens und Mißvergnügens entspringen unzählige Arten von Empfindungen, die alle von einander unterschieden sind, und sich auch durch ganz verschiedene Merkmale äußerlich zu erkennen geben. Dieses ist die Natur unserer Seele! Wenn sie zwei Empfindungen, die sie zugleich hat, nicht unterscheiden kann, so setzt sie sich aus ihnen eine Erscheinung zusammen, die von beiden unterschieden ist und fast keine Aehnlichkeit mit ihnen hat. Man verändere aber den mindesten Umstand in den einfachen Empfindungen, so wird die daraus entspringende Erscheinung mit verändert werden, und eine ganz andere Gestalt annehmen. — Das Mitleiden z. B. ist eine vermischte Empfindung, die aus der Liebe zu einem Gegenstande, und aus der Unlust über dessen Unglück zusammengesetzt ist.

Die Bewegungen, durch welche sich das Mitleiden zu erkennen gibt, sind von den einfachen Symptomen der Liebe sowohl, als der Unlust unterschieden; denn das Mitleiden ist eine Erscheinung. Aber wie vielerlei kann diese Erscheinung werden! Man ändere nur in dem bedauerten Unglücke die einzige Bestimmung der Zeit, so wird sich das Mitleiden durch ganz andere Kennzeichen zu erkennen geben. Mit der Elektra, die über die Urne ihres Bruders weint, empfinden wir ein mitleidiges Trauern; denn sie hält das Unglück für geschehen, und bejammert ihren gehabten Verlust. Was wir bei den Schmerzen des Philokter's fühlen, ist gleichfalls Mitleiden, aber von einer etwas andern Natur; denn die Qual, die dieser Tugendhafte auszustehen hat, ist gegenwärtig und überfällt ihn vor unsern Augen. Wenn aber Oedip sich entsetzt, indem das große Geheimniß sich plötzlich entwickelt; wenn Monime erschrickt, als sie den eifersüchtigen Mithridates sich entfärben sieht; wenn die tugendhafte Desdemona sich fürchtet, da sie ihren sonst zärtlichen Othello so drohend mit ihr reden hört; was empfinden wir da? Immer noch Mitleiden! aber mitleidiges Entsetzen, mitleidige Furcht, mitleidiges Schrecken. Die Bewegungen sind verschieden, allein das Wesen der Empfindungen ist in allen diesen Fällen einerlei. Denn da jede Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu setzen, so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person theilen; welches man sehr nachdrücklich Mitleiden nennt. Warum sollten also nicht auch Furcht, Schrecken, Zorn, Eifersucht, Rachbegierde, und überhaupt alle Arten von unangenehmen Empfindungen, sogar den Neid nicht ausgenommen, aus Mitleiden entstehen können? Man sieht hieraus, wie gar ungeschickt der größte Theil der Kunstrichter die tragischen Leidenschaften in Schrecken und Mitleiden eintheilt. Schrecken und Mitleiden! Ist denn das theatralische Schrecken kein Mitleiden? Für wen erschrickt der Zuschauer, wenn Merope auf ihren eigenen Sohn den Dolch zieht? Gewiß nicht für sich, sondern für den Aegist, dessen Erhaltung man so sehr wünscht, und für die betrogene Königinn, die ihn für den Mörder ihres Sohnes ansieht. Wollen wir aber nur die Unlust über das gegenwärtige Uebel eines Andern Mitleiden nennen, so müssen wir nicht das Schrecken, sondern alle übrigen Leidenschaften, die uns von einem Andern mitgetheilt werden, von dem eigentlichen Mit-

leiden unterschieden*). — Diese Betrachtung habe ich in dem angeführten Beschlusse mit wenigem berührt, und daraus zu erklären gesucht, warum uns die traurigen Gemüthsbewegungen auf der Schaubühne so angenehm sind.

Die vermischten Empfindungen haben die besondere Eigenschaft, daß sie zwar so sanft nicht sind als das reine Vergnügen; hingegen dringen sie tiefer in das Gemüth ein, und scheinen sich auch länger darin zu erhalten. Was bloß angenehm ist, führt bald eine Sättigung, und zuletzt den Ekel mit sich. Unsere Begierde erstreckt sich allezeit weiter, als der Genuß; und wenn sie ihre völlige Befriedigung nicht findet, so sehnt sich das Gemüth nach der Veränderung. Hingegen fesselt das Unangenehme, das mit dem Angenehmen vermischt ist, unsere Aufmerksamkeit, und verhindert die allzu frühe Sättigung. Bei dem sinnlichen Geschmacke zeigt die tägliche Erfahrung, daß eine reine Süßigkeit bald den Ekel nach sich zieht, wenn sie nicht mit etwas Reizendem vermengt wird. Allein die Bemerkung ist allgemein, und sie wird auch in Ansehung der Gemüthsbewegungen von der Er-

*) Lessing beweist in seiner Dramaturgie mit der ihm eigenen philosophischen Scharfsinnigkeit, daß Aristoteles nicht Schrecken und Mitleiden, sondern Furcht und Mitleiden gesetzt habe; und nach seiner Erklärung des Aristoteles versteht er unter der Furcht dasjenige, was wir für uns selbst, durch Mitleiden aber dasjenige, was wir für unsern Mitmenschen empfinden. Hierdurch gewinnt man wenigstens so viel, daß der weise Grieche mit sich selbst übereinstimmt; denn dies sind seine Gedanken, die er verschiedentlich äußert, daß wir bei einer jeden tragischen Vorstellung Rücksicht auf uns selbst nehmen. Allein ich für meinen Theil leugne diese Rücksicht auf uns selbst. Wenigstens ist sie nicht nothwendig, wenn wir mit andern sympathisiren sollen. Wie oft ist der Bemitleidete nicht in solchen Umständen, in welche wir schlechterdings nie gerathen können? Daß wir leichter zum Mitleiden bewegt werden, wenn wir in ähnlichen Umständen sind, ein ähnliches Unglück ausgestanden oder zu befürchten haben, kann zwar nicht geleugnet werden. Allein dieses kömmt nicht, wie Aristoteles zu glauben scheint, aus eigensüchtiger Furcht; denn die Eigensucht ist es gewiß nicht, die unser Herz dem Mitleiden aufschließt. Es ist vielmehr das lebhaftere Selbstgefühl eines ähnlichen Uebels, das unser Mitleiden schärft, indem es uns den Leidenden als desto bedauernswerther betrachten läßt. Aus eben der Ursache sympathisirt auch jedes Thier nur mit dem Geschrei eines Thieres, das von seiner Art ist, indem es mit diesem Laute das innere Leiden, das es selbst zu einer andern Zeit gefühlt hat, jetzt auf das lebhafteste verbindet und mitfühlt. Dieser Gedanke verdiente weiter ausgeführt zu werden; allein es ist hier der Ort dazu nicht.

fahrung bestätigt. Zorn und Betrübniß sind weit so angenehm nicht, als Scherz und Fröhlichkeit; und dennoch haben sie für einen, der sich dazu berechtigt zu sein glaubt, einen so unaussprechlichen Reiz, daß mehr als stoische Ueberwindung dazu gehört, sich ihrer zu entschlagen. Den Zornigen ergötzt nichts so sehr, als seine Entrüstung und wer den Verlust eines Freundes betrauert, begibt sich in die Einsamkeit, um seiner Betrübniß ungestört froh zu werden. Daß die Betrübniß eine Vermischung von angenehmen und unangenehmen Empfindungen sei, wird ein Jeder einsehen; und von dem Zorne läßt es sich eben so leicht erweisen. Man weiß, daß der Zorn aus der Unlust über eine empfangene Beleidigung, und aus der Begierde sich zu rächen zusammengesetzt ist. Diese Vorstellungen ringen in einem aufgebrachten Gemüthe mit einander, und bringen ganz entgegengesetzte Bewegungen hervor, nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnt. Bald ergießt sich das Blut in die äußern Theile des Zornigen, die Augen ragen hervor und werden feurig, das Angesicht roth; er stampft mit den Füßen, schlägt um sich, und tobt wie ein Rasender; dieses sind die Kennzeichen der herrschenden Begierde sich zu rächen. Bald kehrt das Blut zum Herzen zurück, das wilde Feuer der Augen verlischt, und sie sinken tief in ihre Höhlen; das Angesicht erblaßt, und die äußeren Glieder hängen kraftlos zur Erde; dieses sind die untrüglichsten Kennzeichen der herrschenden Unlust über die empfangene Beleidigung. Der Dichter hat diesen Streit der Empfindungen in dem Gemüthe eines Zornigen vortrefflich geschildert:

Jetzo muß er entweder ohnmächtig niedersinken,
Oder sein starrendes Blut muß auf einmal feuriger werden,
Und ihn von neuem gewaltig beleben. Es hub sich, und wurde
Feuriger, und goß sich von hoch aufschwellendem Herzen
In die Mienen empor — — — —
Und er sprang auf, und trat hoch aus seiner Reih' und ergrimmte.

Ist nun der Zorn nicht ohne die Begierde sich zu rächen, so wird das aufgebrachte Gemüth, das in der Hitze des Affects die Rache wie seine Glückseligkeit liebt, sich mit Vergnügen an dieser Vorstellung weiden, und den Gegenerinnerungen der Vernunft schwerlich Gehör geben. Der Zorn gehört also zu den vermischten Empfindungen; und daher kommt der gewaltsame Reiz, den das ergrimmte Gemüth in demselben findet.

Das Unermeßliche, das wir zwar als ein Ganzes betrach-

ten, aber nicht umfassen können, erregt gleichfalls eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, die Anfangs ein Schauern, und wenn wir es zu betrachten fortfahren, eine Art von Schwindel erregt. Diese Unermeßlichkeit mag in einer ausgedehnten oder unausgedehnten, in einer stetigen oder unstetigen Größe bestehen, die Empfindung ist in allen diesen Fällen die nämliche. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzählbare Heer der Sterne, die Ewigkeit der Zeit, jede Höhe oder Tiefe, die uns ermüdet, ein großes Genie, große Tugenden, die wir bewundern, aber nicht erreichen können; wer kann diese ohne Schauern anblicken, wer ohne angenehmes Schwindeln zu betrachten fortfahren? Diese Empfindung ist von Lust und Unlust zusammengesetzt. Die Größe des Gegenstandes gewährt uns Lust; aber unser Unvermögen, seine Grenzen zu umfassen, vermischt diese Lust mit einiger Bitterkeit, die sie desto reizender macht. Doch ist dieser Unterschied zu bemerken. Wenn der große Gegenstand uns bei seiner Unermeßlichkeit keine Mannigfaltigkeit zu betrachten darbietet, wie die stille See oder eine unfruchtbare Ebene, die von keinen Gegenständen unterbrochen wird; so verwandelt sich der Schwindel zuletzt in eine Art von Ekel über die Einförmigkeit des Gegenstandes, die Unlust überwiegt, und wir müssen den verwirrten Blick von dem Gegenstande abwenden. Dieses ist der Theorie der Empfindungen vollkommen gemäß, und die tägliche Erfahrung bestätigt es zur Genüge. Hingegen ist die Unermeßlichkeit des Weltgebäudes, die Größe eines bewundernswürdigen Genies, die Größe erhabener Tugenden so mannigfaltig als groß, so vollkommen als mannigfaltig; und die Unlust, die mit ihrer Betrachtung verknüpft ist, gründet sich auf unsere Schwachheit; daher gewähren sie ein unaussprechliches Vergnügen, dessen die Seele nie satt werden kann. Was für selige Empfindungen überraschen uns, wenn wir an die unermeßliche Vollkommenheit Gottes gedenken! Unser Unvermögen begleitet uns zwar auf diesem Fluge, und drückt uns in den Staub zurück; aber die Entzückung über jene Unendlichkeit, und das Mißvergnügen über unser eigenes Nichts vermischen sich in eine mehr als wollüstige Empfindung, in ein heiliges Schauern. Nach einer kleinen Erholung wagen wir den zweiten, den dritten Versuch, und die Quelle des Vergnügens ist noch so unerschöpflich als vorhin. Hier mischt sich kein Ekel, keine Unlust von Seiten des Gegenstandes in unsere Empfindung; und wir wären

glückselig, wenn unser ganzes Leben ein ununterbrochener Versuch, die göttlichen Vollkommenheiten zu begreifen, sein könnte.

Wenn die Betrachtung der göttlichen Vollkommenheit selbst, die von Seiten des Gegenstandes über alle Mängel unendlich erhaben ist, dennoch in Ansehung unser von der Unlust über unsere eigene Schwäche unzertrennlich ist; so kann man wol sicher schließen, daß es für eingeschränkte Wesen schlechterdings kein reines Vergnügen gebe. Doch gibt es noch weit weniger ein reines Mißvergnügen. Zum reinen Vergnügen ist wenigstens der Gegenstand vorhanden, nothwendig vorhanden; allein der Gegenstand zum unvermischten Mißvergnügen ist sogar im Reiche der Möglichkeit nicht anzutreffen, und also ein Unding. Selbst der chimärische Begriff, den man sich von den unvollkommensten Wesen macht, muß einiges Vergnügen gewähren; sonst würden sich unsere Dichter dessen nicht mit so vielem Vortheile bedienen können. Es ist wahr: um unsere Einbildungskraft zu vergnügen, räumen sie ihrem erdichteten Wesen desto mehr Macht und Erkenntniß ein, je höher sie seine moralische Bosheit steigen lassen; allein die Vernunft findet den Kontrast lächerlich, und schämt sich der Einbildungskraft, daß sie sich an einer so ungeheuern Vorstellung ergötzen kann.

Alles Böse, das in der Natur anzutreffen ist, das sich nur gedenken läßt, muß mit etwas Gutem vermischt sein. Das vollkommenste Böse würde ein Wesen sein, dem nichts als verneinende Merkmale zukommen, ein wahres Unding! Wenn nun, wie im Vorhergehenden angeführt worden, die bejahenden Merkmale eines Dinges, wenn sie anschauend erkannt werden, allezeit Lust erregen; so kann die Vorstellung keines Wesens, auch in Beziehung auf den Gegenstand betrachtet, bloß unangenehm sein. Die sachlichen Bestimmungen, ohne welche kein Wesen denkbar ist, unterlassen niemals, einen verhältnißmäßigen Grad der Behaglichkeit zu erregen, wodurch die Vorstellung des Unvollkommenen in der Natur noch weit zusammengesetzter wird. Die positiven Bestimmungen erzeugen ein doppeltes Wohlgefallen, in der doppelten Beziehung auf den Gegenstand und auf das denkende Subject, davon zu Anfange dieser Abhandlung ausführlich gehandelt worden. Die negativen Bestimmungen hingegen erregen Mißfallen in Beziehung auf den Gegenstand, und Wohlgefallen in Beziehung auf den Vorwurf, der sie anschauend erkennt und mißbilligt. Alle diese Betrachtungen müssen mit einander

verglichen, und gegen einander abgewogen werden, bevor die Seele erkennen kann, ob das Angenehme oder Unangenehme überwiegt. So wundervoll vermischt und in einander verschlungen sind die einfachsten Empfindungen, die uns die Gegenstände der Natur gewähren; und um wie viel mehr müssen sie es werden, wenn man zugleich auf die Nebenbegriffe sieht, die mit jeder Vorstellung, durch die innere Verknüpfung der Dinge sowohl als durch die äußerliche, durch Raum und Zeit, Wirkung und Ursache, Aehnlichkeit und Gegensatz, auf eine unaussprechlich mannigfaltige Weise verbunden sind!

Als ich die Briefe über die Empfindungen schrieb, hatte ich zwar von der Natur der vermischten Empfindungen einen leichten Begriff; allein ich sah die erstaunlichen und mannigfaltigen Wirkungen derselben nur wie im Schimmer, bis ich Gelegenheit hatte, zum Behuf der Bibliothek der schönen Wissenschaften, das vortreffliche englische Werk vom Erhabenen und Schönen zu lesen. Der Verfasser desselben ist ein großer Beobachter der Natur. Er häuft Beobachtungen auf Beobachtungen, die alle eben so gründlich als scharfsinnig sind; allein so oft es darauf ankommt, diese Beobachtungen aus der Natur unserer Seele zu erklären, so zeigt sich seine Schwäche. Man sieht, daß ihm die Seelenlehre der deutschen Weltweisen unbekannt gewesen; und die bloße Erfahrung war nicht hinreichend, ihn diese tiefsinnigen Lehren im Zusammenhange sehen zu lassen. Er sah den Grundsatz, daß die anschauende Erkenntniß der Vollkommenheit Lust gewährt, für eine bloße Hypothese an; und die mindeste Erfahrung, die der Hypothese zu widersprechen schien, war ihm Grunds genug, sie zu verwerfen. Wer aber überzeugt ist, daß dieses Grundgesetz der Empfindungen keine Hypothese, sondern eine ausgemachte und unumstößliche Wahrheit sei, der läßt sich keine Erfahrung irren, sie mag noch so sehr das Gegentheil darzuthun scheinen. Er denkt der Sache weiter nach, und findet zwischen Vernunft und Erfahrung die allergenaueste Verwandschaft, die oft nur schwer zu finden, aber doch allezeit vorhanden ist. Ich schmeichele mich keineswegs, hier von allen Erfahrungen des Engländers psychologischen Grund angegeben zu haben. Unsere Empfindungen haben solche Tiefen, dahin mein Auge zu dringen viel zu blöde ist. Ich wünsche vielmehr durch meinen Versuch einen philosophischen Kopf zu dieser würdigen Untersuchung aufgemuntert zu haben. Mein Freund ist der Welt eine Uebersetzung des englischen Werks

nebst seinen Zusätzen und Anmerkungen, die er versprochen, noch schuldig. O daß er meinen Wunsch erfüllte!

Bei der erstaunlichen Vermischung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, die unendlich feiner durch einander verschlungen sind, als das zarteste Gewebe von Fasern im menschlichen Leibe, muß man sich billig über die Weltweisen wundern, welche die Summen der angenehmen und unangenehmen Empfindungen im menschlichen Leben haben berechnen und mit einander vergleichen wollen. Der Verfasser des Versuchs über die moralische Weltweisheit*) hat sich diese Berechnung sehr leicht vorgestellt. Das Product der Stärke einer angenehmen Empfindung in ihrer Dauer nennt er das Moment der Glückseligkeit, und die Summe dieser Momente die Glückseligkeit des Menschen. Von dieser Summe zieht er die Summe der Momente der unangenehmen Empfindungen ab, u. s. w. Ich habe jetzt das Werkchen nicht zur Hand, in welchem diese Berechnung zum Grunde gelegt wird. Wo ich mich aber recht erinnere, so kann nichts unüberlegter sein, als dieser Einfall. Zwei Voraussetzungen, ohne welche der Einfall nicht statt findet, sind beide sowohl der Vernunft, als der Erfahrung zuwider. Man muß erstlich annehmen, daß unsere Empfindungen entweder reine Lust oder reine Unlust seien; und zweitens, daß jede Unlust die Summe der Glückseligkeit schlechterdings vermindere. Wird es noch nöthig sein, diese Chimären zu widerlegen?

Einige von diesen Weltweisen, die sich auf das Maaß und Gewicht der Empfindungen verstehen wollen, haben den Einfall gebilligt, daß in der Welt mehr Unglück als Glück sein müsse, weil man mehr weinen als lachen hört. — Diesen Gedanken im Ernste zu behaupten, muß man in seinem Leben mehr gelacht, als nachgedacht haben. Es ist falsch, daß das Weinen immer ein Kennzeichen des Unglücks, und eben so falsch, daß das Lachen immer ein Kennzeichen des Glückes sei. Diese beiden Bewegungen scheinen sich, dem Anblicke nach, schnurstracks entgegen gesetzt zu sein; und gleichwol sind sie in der Natur vollkommen einerlei Ursprungs, so wie das Schwarze und Weiße einander entgegen gesetzt zu sein scheinen, und in der Natur sehr nahe verwandt sind. Dieses ist bei allen Phänomenen sehr gewöhnlich; und da die Gemüthsbewegungen Phänomene sind, so muß

*) Essai de Philosophie morale.

man sich nicht wundern, wenn bei ihnen eben so wenig der Schluß von der Erscheinung auf die Wahrheit gezogen werden kann.

Das Weinen ist eine vermischte Empfindung von Lust und Unlust, und entspringt aus der anschauenden Erkenntniß des Kontrasts zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die uns beide sehr nahe gehen. Daher weinen wir, wenn wir Mitleiden fühlen; denn das Mitleiden selbst gründet sich auf den Kontrast zwischen den moralischen Vollkommenheiten und physischen Unvollkommenheiten einer Person. Daher weinen wir, wenn wir jetzt glücklich sind und uns an unser voriges Unglück lebhaft erinnern; und dieses sind Freudenthränen; oder wenn wir unglücklich sind und uns des vorigen Glücks erinnern, welches eigentlich die Thränen sind, die unsere Weltweisen für Kennzeichen des Unglücks halten. Allein wie falsch! Wenn die Unlust über das gegenwärtige Unglück so groß und so lebhaft ist, daß sie in der Seele herrscht und alle Nebenbegriffe unterdrückt, so sind unsere Augen trocken; wir stehen mit versteinerten Blicken da, und können nicht weinen*). Alsdann erst, wenn die Nebenbegriffe in der Seele wiederum erwachen, wenn wir unser gegenwärtiges Unglück mit vergangenem Glücke vergleichen können, so werden wir wehmüthig; das Herz wird leichter, und das starre Auge erweicht zu wollüstigen Thränen, die dem Betrübten angenehmer sind, als die reizendste Sinnenlust. Braucht es mehr, um zu beweisen, daß das Weinen eine aus Lust und Unlust vermischte Empfindung sei, und daß man alsdann nicht allemal unglücklich ist, wenn man es kann zu Thränen kommen lassen?

Eben so wenig ist das Lachen ein untrügliches Kennzeichen des Glückes. Es gründet sich vielmehr, sowohl als das Weinen, auf einen Kontrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieser Kontrast von keiner Wichtigkeit sein und uns nicht sehr nahe angehen muß, wenn er lächerlich sein soll. Die Thorheiten der Menschen, die wichtige Folgen haben, erregen mitleidige Zähren; die aber ohne Gefahr sind, machen sie bloß lächerlich. Man nennt einen solchen Kontrast eine Ungereimtheit, und sagt daher, ein jedes Lächerliche setze eine Ungereimtheit zum voraus. Ein jeder Mangel der Uebereim-

*) Quin ipsa tanti pervicax clades mali
Siccavit oculos: quodque in extremis solet,
Periere lacrimae. An. Sen. Oed. Act. I.

stimmung zwischen Mittel und Absicht, Ursache und Wirkung, zwischen dem Charakter eines Menschen und seinem Betragen, zwischen den Gedanken und der Art, wie sie ausgedrückt werden; überhaupt ein jeder Gegensatz des Großen, Ehrwürdigen, Prächtigen und Vielbedeutenden, neben dem Geringschätzigen, Verächtlichen und Kleinen, dessen Folgen uns in keine Verlegenheit setzen, ist lächerlich. Jener Weltweise, der in dem prächtigen ägyptischen Tempel die erhabene Gottheit suchte, und auf dem Altare einen Affen erblickte, dem zu Ehren man dieses stolze Gebäude aufgeführt hatte, wird vermuthlich in der ersten Bewegung haben lachen müssen. Aber bald wird er die traurigen Folgen dieser viehischen Unwissenheit bedacht haben; und sodann wird ihm der Gegenstand mehr abscheulich, als lächerlich gewesen sein. Der Zuschauer lacht über die Tücke des Tartüffes sowohl, als über die Einfalt des Orgons, so lange beide noch von keinen gefährlichen Folgen zu sein scheinen. Sobald man aber den Betrüger in seinem völligen Lichte, und den Betrogenen in Gefahr sieht; so verwandelt sich die lachende Laune in Abscheu und Mitleiden. — Derselbe Umstand kann diesem lächerlich scheinen, und jenen betrüben, nachdem sie an dem Schicksale dessen, den es betrifft, mehr oder weniger Antheil nehmen. Die Thorheiten unserer Freunde sind uns gemeiniglich verdrießlich, der Feinde angenehm, und gleichgültiger Personen lächerlich. Es ist also das Lachen eine besondere Bewegung, die eine gewisse Art von vermischter Empfindung begleitet, an und für sich aber zu unserer Glückseligkeit so wenig nothwendig, als die schauernde Empfindung beim Anblick des unermeßlich Großen. Der Weltweise, der über die Thorheit der Menschen geweint, war vielleicht glückseliger, als der darüber beständig gelacht hat.

Diese falschen Begriffe von dem Maaße der Glückseligkeit, so wie verschiedene andere Irrthümer in der theoretischen Weltweisheit, sind die Früchte des geläuterten Epikurismus, den einige Weltweise wieder aus dem Staube hervorgezogen. Man setzt das höchste Gut, den letzten Endzweck aller unserer Wünsche, in welchen sich alle unsere Neigungen, Verlangen, Begierden und Leidenschaften endlich auflösen, in die angenehme Empfindung; statt daß man ihn weiter zurückführen, und entweder mit dem Stoiker in der Uebereinstimmung mit der Natur, oder mit den neuern Weltweisen in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit suchen sollte. Freilich ist jede gute That, jede tugend-

hafte Handlung mit einer seligen Empfindung verknüpft, die süßer ist, als alle sinnliche Wollust. In der ausübenden Sittenlehre kann man also den Grundsatz von der angenehmen Empfindung ohne Gefahr dulden, und sogar vermittelst desselben bei einem Menschen die Liebe zur Tugend erregen, indem man sein Gefühl schärft und der höhern Wollust fähig macht, die er nirgends anders als in der Ausübung des Guten findet. Aber in die Theorie muß man ihn nicht hinübertragen, allwo kein falscher Grundsatz ohne falsche Folgen sein kann. Unsere Weltweisen beweisen unumstößlich, und ich habe solches auch in den Briefen über die Empfindungen dargethan, daß die Kraft unserer Seele, eines jeden Geistes überhaupt, ursprünglich auf das Gute und Vollkommene gerichtet sei, und daß die Wahl eines freien Geistes unmöglich einen andern zureichenden Grund haben könne, als die Vollkommenheit. Da nun die Vollkommenheit das Einzige ist, was mit der Natur eines freien Wesens übereinkömmt; so ist es einerlei, ob man das höchste Gut, das primum naturale, wohin alle unsere Wünsche abzielen, in die Vollkommenheit, oder in die Uebereinstimmung mit unserer Natur setzen will; nur hat man sich, um allem Mißverständnisse vorzubeugen, wohl zu erklären, was man unter dieser Uebereinstimmung mit der Natur verstehet.

Was die angenehme Empfindung betrifft; so ist sie eine Wirkung der Vollkommenheit, eine Gabe des Himmels, die von der Erkenntniß und von der Wahl des Guten unzertrennlich ist; allein sie läßt sich zergliedern, und in dem ursprünglichen Triebe zur Vollkommenheit auflösen. Die angenehme Empfindung ist in der Seele nichts anders, als das klare, aber undeutliche Anschauen der Vollkommenheit, und in so weit sie von einer sinnlichen Lust, von einer Behaglichkeit des Leibes oder harmonischen Spannung der Nervenfäserchen begleitet wird, genießt die Seele auch eines sinnlichen, aber undeutlichen Anschauens von der Vollkommenheit ihres Körpers. Ich habe dieses, in dem zehnten Briefe über die Empfindungen, außer Zweifel gesetzt. Daraus folgt nun ganz unwiderlegbar, daß Alles zuletzt auf den ursprünglichen Trieb zur Vollkommenheit hinauskommen muß; denn man schmeichelt sich vergebens, auf den letzten Grund der Dinge gekommen zu sein, wenn man nicht bis zu ihrem Wesen hinaufgestiegen ist. Da nun die Vollkommenheit, und nicht die angenehme Empfindung, in dem Wesen eines Geistes unmittelbar gegründet ist, so muß auch die Vollkommenheit, und nicht die an-

genehme Empfindung, der höchste Grund aller freien Handlungen, d. h., das höchste Gut, genannt werden.

Die keinen philosophischen Grundsatz gern unangefochten lassen, mögen uns immer vorwerfen, wir machten auf solche Weise den Menschen zu einem eigennützigen Geschöpfe, indem wir Alles auf ihn selbst und seine Vollkommenheit zurückweisen. Ein Vernünftiger lacht nur über diesen Vorwurf. Es ist die nämliche Grille einiger Schwärmer, die sich ein Gewissen machen, in der Liebe zu Gott Vergnügen zu finden, weil sie das höchste Wesen eigennützig zu lieben fürchten. Man muß weder wissen, was Liebe, noch was Eigennutz ist, wenn man diesen Einfall billigt. Wie? liebe ich meinen Freund eigennützig, wenn ich sein Wohlsein als das meinige betrachte, wenn ich alles Gute, das ihm widerfährt, mit solchen Augen ansehe, als wenn es mir selbst widerführe? handle ich eigensüchtig gegen mein Vaterland, wenn ich seinen Wohlstand als einen Theil meiner Glückseligkeit betrachte, und in seiner Vollkommenheit die meinige zu befördern suche? — Oder glaubt man, der Grundsatz der Vollkommenheit erlaube mir, mich in meinem eigenen Bezirk einzuschließen und Alles umher in eine traurige Wüstenei zu verwandeln, wenn ich nur meine eigene Vollkommenheit befördere? Welche Chimäre! Als wäre eine Welt möglich, in welcher sich ein denkendes Wesen isoliren könnte; oder als könnte ein denkendes Geschöpf, das sich aus aller Verbindung reißt und in sich selbst einschließt, auch in sich selbst vollkommen, in sich selbst glücklich sein! Als wenn das Wohl meiner Nebengeschöpfe befördern, Gott nachahmen, und Alles, was um mich ist, so viel ich kann und vermag, vollkommener machen; als wenn die Fertigkeit in der Ausübung des Guten, lieben und geliebt werden, Wohlthun, Großmuth üben, Gerechtigkeit handhaben, Freiheit und Tugend beschützen nicht die seligste Vollkommenheit eines denkenden Geschöpfs wäre! Als wenn die wahre Liebe zur Vollkommenheit, neidisch, unmilde, menschenfeindlich und so schadenfroh sein könnte, als die Hab- und Ehrsucht! Diese sind eigensüchtig; denn in der Eigensucht besteht ihr Vorzug. Sie würden sich schwächen, wenn sie sich mittheilten, wie die Wärme bei verloschner Flamme sich schwächt, wenn sie in die umstehenden Gegenstände überfließt. Allein die wahre Vollkommenheit ist eine lebendige Flamme, die immer um sich greift und immer stärker wird, je mehr sie um sich greifen kann. Die Neigung, sich mitzutheilen und das Gute, dessen man

genüßt, zu vervielfältigen, ist der Seele so eingepflanzt, als der Trieb, sich zu erhalten. Wir werden vollkommener, wenn Alles, was uns umgibt, vollkommen ist; wir werden glückseliger, wenn wir Alles, was um uns ist, glückselig machen können.

Es kann keine Liebe, keine Freundschaft ohne die mildthätige Vervielfältigung seiner selbst bestehen. Die Liebe ist eine Bereitwilligkeit, sich an eines Andern Glückseligkeit zu vergnügen; d. h, wenn man die Begriffe der Glückseligkeit und des Vergnügens in ihre Elemente auflöst, den Fortschritt eines Andern zu einer höhern Vollkommenheit, als eine Vermehrung unserer eigenen Vollkommenheit, und umgekehrt den Uebergang eines Andern zur Unvollkommenheit als unsere eigene Verschlimmerung zu betrachten. Bei der allgemeinen Menschenliebe findet dieses in einem geringern Grade statt; allein bei der Freundschaft wächst diese Bereitwilligkeit bis zur Neigung, uns völlig an die Stelle unseres Freundes zu setzen, und alles, was ihn betrifft, so zu fühlen, als wenn es uns selbst beträfe. — Ajax fragt den Achilles, beim Philostratus, welche Heldenthaten für ihn mit der meisten Gefahr verknüpft gewesen? — Die ich für meine Freunde unternommen, sprach er. Aber welche, fuhr Ajax fort, sind dir am leichtesten angekommen? Eben dieselben, versetzte Achilles. Jener fragt weiter: welche Wunde hat dir die heftigsten Schmerzen verursacht? — Die mir Hektor beigebracht, war Achilles Antwort. Hektor? erwiederte Ajax; so viel ich weiß, hat dir dieser niemals eine Wunde beigebracht. O ja! sprach Achilles, die allertödtlichste; denn er hat meinen Freund Patroklus getödtet.

Weit gefehlt, daß der Grundsatz der Vollkommenheit das gegenseitige Interesse moralischer Wesen aufheben, oder nur im geringsten schwächen sollte; er ist vielmehr die Quelle der allgemeinen Sympathie, dieser Verbrüderung der Geister, wenn man mir diesen Ausdruck erlaubt, die ihr eigenes und gemeinsames Interesse dergestalt in einander verschlingt, daß sie ohne Zernichtung nicht mehr getrennet werden können. Es kann kein lebloses Ding vollkommen werden, ohne daß dadurch im Reiche der Geister ein Element der Glückseligkeit hervorgebracht würde; und dieses Element vervielfältigt sich durch die Theilnehmung bis ins Unendliche, und entzündet sich selbst, je mehr es andere entzündet. Denn wenn das Wesen eines Geistes im Denken und Wollen besteht, so muß er selbst desto vollkommener werden, je vollkommener seine Begriffe und die Gegenstände sind, die er sich vorstellt; und seine

Glückseligkeit wächst mit der Menge und Größe der Vollkommenheit, die er durch seinen freien Willen hervorgebracht oder befördert hat. In der weisen und eintrachtsvollen Regierung Gottes wird die Absicht im allerhöchsten Grade erreicht, nach welcher die menschliche Politik ringt: daß nämlich jedes Mitglied das gemeinsame Beste befördere, indem es an seinem eigenen Wohlsein arbeitet; denn kein verständiges Wesen kann seine wahre Glückseligkeit befördern, ohne ein Wohlthäter der ganzen Schöpfung zu werden; so genau, so unzertrennlich hängt in dem Staate Gottes das besondere und allgemeine Interesse zusammen.

Und die Rebellen in diesem Staate können dem Schicksale nicht entgehen, das ihnen in der menschlichen Regierung allezeit zu wünschen wäre. Indem sie durch ein übelverstandenes Interesse ihr eigensüchtiges Wesen vom Ganzen ablösen, und die Bande der allgemeinen Verwandtschaft ihrer Seits trennen, so werden sie Zerstörer ihrer eigenen Glückseligkeit, und auf diese moralische Trennung erfolgt der moralische Tod. Man betrachte den Zustand einer Seele, in welcher folgende Gedanken aufsteigen können:

O hemme nicht, Natur!
Den Lauf der wilden Flut! Laß Ordnung sterben,
Und diese Welt nicht länger eine Bühne sein,
Wo Zwietracht ihre Roll' so schleppend spielt;
Ein Geist des erstgebornen Kains herrsche
In Aller Busen, sporne jedes Herz
Zur Blutbegier. Zum Schluß des grausen Auftritts,
Begrabe Finsterniß die letzten Leichen*)!

Und gleichwol ist der Elende, der sich selbst Alles ist, auf dem Wege zu dieser entsetzlichen Verwünschung. Man gebe ihm das, wohin er es zu bringen strebt, das Vermögen, sich völlig abzusondern; so wird er alle Flüche des rasenden Northumberland mit kaltem Blute wiederholen, und zuletzt nur das kurze Stoßgebetlein jenes Sklaven hinzuthun:

Unum me surripe morti!

Wer sieht aber nicht, daß dieser Haß gegen alle Kreaturen, so wenig als der Selbsthaß, mit dem wahren Geiste der Vollkommenheit bestehen könne? Dieses allgemeine Gesetz, dieser Nerve der Glückseligkeit läuft durch alle Theile der Schöpfung, blüht

*) Shakespear.

in der Rose, regt sich im Wurme, und denkt, will und fühlt sich selig im Menschen. In der Vollkommenheit besteht das Wesen Gottes; sie ist der Plan der Schöpfung, die Quelle aller natürlichen und übernatürlichen Begebenheiten, das Ziel aller unserer Begierden und Wünsche, die Richtschnur unseres Thuns und Lassens; sie ist der höchste Grundsatz in der Sittenlehre, in der Politik, und in den Künsten und Wissenschaften des Vergnügens. Sie ist die Sonne in dem Systeme der Wissenschaften, ohne welche Alles in Nacht und Verwirrung zurückfällt.

Als man noch in der Weltweisheit zu jeder Erscheinung ein besonderes Principium aufzusuchen pflegte, glaubte man auch, die moralischen Erscheinungen, die sich so oft widersprechen, nicht anders erklären zu können, als wenn man dem Menschen zwei Seelen zueignet, davon ihn die eine zum Guten, die andere aber zum Bösen anreizt. Diese mußten, wie die beiden Götter des Zoroaster's, beständig mit einander um die Herrschaft ringen, und, nachdem bald diese, bald jene die Oberhand gewinnet, eben denselben Menschen bald zur Tugend, bald zum Laster antreiben. Verschiedene Weltweise, die die Unmöglichkeit eines vollkommen bösen Gottes wohl eingesehen, glaubten dennoch, eine vollkommen böse Seele annehmen zu können, um dadurch den Ursprung des moralischen Uebels zu erklären. Ich weiß nicht, ob man den Xenophon zu diesen Weltweisen rechnen soll, oder ob es sein Ernst nicht ist, wenn er den reuvollen Araspes, der sich gleichsam wider seinen Willen von einer sträflichen Liebe hat besiegen lassen, zum Cyrus sagen läßt: „Mein König! jetzt bin ich völlig überzeugt, daß ich zwei ganz verschiedene Seelen in mir habe. Diese philosophische Lehre hat mich der arge Sophist, die Liebe, gelehrt. Man kann unmöglich glauben, daß eine und eben dieselbe Seele zugleich gut und böse, tugendsam und lasterhaft, und also sich selbst widersprechend sein sollte. Nein! es müssen ihrer zwei sein. Wenn die gute Seele herrscht, so handeln wir rechtschaffen; herrscht aber die böse, so handeln wir niederträchtig. Dieses habe ich erfahren. Als ich wider meine Pflicht das Gift der verbotenen Liebe einsaugte, und im Begriffe war, Gewaltthätigkeiten auszuüben, da spielte die böse Seele völlig den Meister in mir. Durch deinen Beistand, mein König! ist die gute Seele nun

wieder emporgekommen. Ich bin nicht der vorige Mensch mehr. Ich habe ganz andere Sinne, eine andere Vernunft, einen andern Willen. Ich bin frei, und entferne mich gerne von dem Gegenstande, den ich vorhin schwerlicher als mein Leben verlassen konnte."

Dieser arge Sophist hat den Araspes eine sehr wichtige Wahrheit gelehrt; denn dieser Held hatte einige Zeit vorher wider Cyrus behauptet, der Wille wäre in Ansehung der Liebe und des Hasses vollkommen frei; und wer den festen Entschluß gefaßt hat, nicht zu lieben, litte nicht die geringste Gefahr, wenn er mit einer Schönheit umgeht, und ihr freundschaftliche Gefälligkeiten erzeigt. Da diese sinnreiche Erdichtung sehr bequem ist, die Lehre von der mittelbaren und unmittelbaren Freiheit ins Licht zu setzen, so erlaube man mir, einen Theil der Unterredung des Araspes mit dem Cyrus anzuführen. Cyrus wollte die schöne Gefangene nicht sehen, deren Reizungen Araspes so sehr erhob; und je beredter der junge Held war, die Neubegierde des Prinzen zu erregen, desto weniger konnte er ihn bewegen, eine so außerordentliche Schönheit zu betrachten. „Wie?" (sprach Araspes voller Verwunderung) „sie nicht sehen! da ihre Schönheit Alles übertrifft, was du je gesehen hast"!

„Eben deswegen", versetzte der Prinz, „will ich ihr ausweichen. Sollte ich mich den bloßen Bericht von ihrer Schönheit so bezaubern lassen, daß ich der Begierde, sie zu sehen, nachgeben müßte, so würde mich vermuthlich ihr Anblick noch mehr bezaubern. Ich müßte sie alsdann öfter und öfter besuchen, und endlich bliebe mir keine Zeit mehr zu meinen nöthigsten Geschäften. Das sicherste Mittel, sich für's Feuer zu hüten, ist die Entfernung."

„Du scherzest, mein Prinz"! erwiederte Araspes. „Ein schönes Gesicht hat so viel Gewalt nicht, daß es den Willen selbst beherrschen, und den Menschen zwingen könnte, seine Pflichten hintanzusetzen. Die Liebe hat keineswegs die Natur des Feuers; denn das Feuer verbrennt alle verbrennliche Dinge ohne Unterschied; aber die Liebe entzündet nur die, die entzündet sein wollen. Wir sehen, daß wir in gewissen Fällen die völlige Gewalt über unsere Neigungen haben; und wenn wir sie in gewissen Fällen haben, so müssen wir sie in allen haben können. Wir wollen uns in unsere Blutsfreunde und Verwandten nicht verlieben, und wir thun es auch nicht. Die Gesetze verbieten es uns. Würden diese Gesetze nicht so unbillig, als vergeblich sein, wenn sie

uns eine Sache vorschrieben, die nicht in unserer Gewalt steht, in Ansehung welcher unser Wille nicht frei ist?"

„Das folgt nicht", antwortete Cyrus. „Es steht zwar bei uns, ob wir anfangen wollen zu lieben; aber ob wir aufhören wollen, steht selten in unserer Macht. Wir haben eine unmittelbare Freiheit zu wollen, was uns gut dünkt; und wir Betrogene! glauben auch schlechterdings die Freiheit zu haben, das gut zu finden, was wir wollen. Nein, Araspes! von dieser Seite ist unsere Macht eingeschränkt. Wir müssen den ersten Eindruck fliehen, oder es ist um unsere Freiheit geschehen. Hast du nicht Beispiele gesehen, daß Leute, bevor sie liebten, sehr viel auf ihre Freiheit hielten, und hernach gezwungen waren, kriechende Sklavendienste zu thun? Eiserne oder demantene Ketten hätten sie nicht fester binden können, als die Fessel der Liebe."

„O ja"! versetzte Araspes. „Solche Elende habe ich oft winseln hören, die, wenn man ihren Klagen glaubt, in der That elende Leute, und ohne Hülfe verloren sind. Du kannst sie eben so jämmerlich über das Leben selbst klagen hören. Allein es stehen ihnen so viele Thüren offen, aus diesem Leben zu kommen; und sie gehen dennoch nicht, und bleiben lieber, wo sie sind. Eben so viele Wege haben sie, ihrer eingebildeten Knechtschaft zu entkommen, und sie wollen sich lieber beklagen. Diese Knechte der Liebe werden oft so schamlos, daß sie, unter dem Vorwande eines unwiderstehlichen Zwanges, sich eines Andern Bette gelüsten lassen. Allein was thun die Gesetze? Werden sie etwa weniger als andere Räuber bestraft, weil sie ihre Knechtschaft und ihren schuldigen Gehorsam gegen ihren Tyrannen vorschützen? Oder du selbst, Cyrus! würdest du je aus dieser Ursache ein solches Verbrechen verzeihen? Nein, mein Prinz! die Schönheit ist außer Schuld; denn es steht keineswegs bei ihr, uns zu irgend einer Unart zu zwingen. Die Wollüstlinge zwingen sich selbst, aus eigenem Trieb, und schieben die Last auf die Liebe. Ein rechtschaffener und tugendhafter Mann kann Alles, was schön ist, lieben und bewundern, ohne die Schranken des Wohlstandes und der Rechtschaffenheit im geringsten zu überschreiten. Was hat ein Mann von deiner Tugend, o Cyrus! zu besorgen? Welche Versuchung hast du zu fürchten? — Du siehst, mein Prinz! ich bin noch vollkommen bei mir selber, ob ich gleich die gefangene Fürstinn gesehen. Ich habe sogar mit ihr gesprochen, ich habe ihren Verstand und ihr edles Betragen so sehr bewundert,

als ihre Schönheit; aber deswegen bin ich noch immer, wer ich war, und Du sollst mich allezeit noch immer so getreu finden, als ich jemals gewesen.

„Gut," sprach der König, „bleibe nur immer Dir selbst gleich. Ich trage Dir hiermit die Sorge für diese vornehme Gefangene auf. Nimm sie in Deinen Schutz, und lasse sie ihren harten Stand so wenig empfinden, als möglich ist. Sie verdient durch ihre Eigenschaften eine großmüthige Begegnung, und ihre Person kann uns vielleicht in diesem Kriege von großer Wichtigkeit sein."

Araspes übernahm das Amt mit Vergnügen. Er besuchte die unvergleichliche Panthea täglich, und trug alle mögliche Sorge für ihre Bedienung. Der Ausgang dieser Geschichte ist bekannt. Die vortrefflichen Eigenschaften dieser beiden Personen und ihr täglicher Umgang machte sie zu Freunden. Die Freundschaft des Araspes verwandelte sich nach und nach in die heftigste Liebe; und als die Tugendhafte eines Tages seinen Antrag mit Bescheidenheit und freundschaftlichen Vermahnungen abwies, ging er in seiner Liebeswuth so weit, daß sie eine von ihren Sklavinnen zum Könige schicken mußte. Der König ließ den Araspes vor sich kommen, und ging mit ihm in ein Nebenzelt allein. Man kann sich leicht vorstellen, wie beschämt und mit niedergeschlagenen Blicken Araspes unter die Augen des Cyrus getreten sein muß. Der König hatte Mitleiden mit ihm und sprach ihm Trost ein. Er gab sich selbst die Schuld, daß er einem jungen Helden einen so gefährlichen Posten aufgetragen, da er doch die Gefahr sehr wohl eingesehen hätte. Araspes dankte dem König für sein großmüthiges Mitleiden, das man sonst einem Schuldigen zu versagen pflegt; und hierauf folgten seine Betrachtungen über die Natur der Seele, die man oben gelesen.

Man sieht, daß Araspes die Lektion, die ihm die Liebe gegeben, falsch verstanden hat. Der Sophist lehrte ihn nur, daß unsere Vernunft in uns selbst nicht allezeit den Meister spiele; daß der praktische Wille, der Entschluß, der in Thaten ausbricht, nicht schlechterdings von dem Urtheile des Verstandes abhänge; und daß vielmehr etwas in der Seele sein müsse, welches in gewissen Fällen mächtiger, als die Vernunft werden, und den steifen Nakken des Weisen selbst in sein Joch beugen könne. Dieses Etwas hätte Araspes in der Seele selbst aufsuchen, aber nicht zu einem besondern Wesen, zu einer zweiten Seele machen sollen. Und

wie fiel er darauf, es eine böse Seele zu nennen? Eine glücklichere Erfahrung hätte ihn lehren können, daß die erlaubte, daß die tugendhafte Liebe selbst nach den nämlichen Gesetzen wirke, und also unmöglich von einem andern Principium herkommen könne. Man könnte mit eben dem Fuge sagen: es gebe zwei Sonnen, eine brennt und die andere erwärmt.

Plato suchte einen andern Ausweg aus diesem Labyrinthe. Da er sehr wohl einsah, daß wir das Böse niemals als Böses, sondern bloß unter dem Scheine des Guten wollen können, so schloß er, daß der Grund des moralischen Uebels allezeit ein Mangel der Einsicht sein müsse. Die Leidenschaften, spricht er, können uns nicht besiegen; denn sie zwingen nicht, sondern überreden. Sie müssen uns das, wozu sie uns verführen wollen, als gut einbilden, sie müssen unsere Erkenntniß täuschen, ehe sie den Willen lenken können. Er hebt sogar den Unterschied zwischen dem Guten und dem Angenehmen, dem Bösen und dem Unangenehmen auf. Wenn das Gute ja zuweilen unangenehm und das Böse angenehm scheint, so sieht man, seiner Meinung nach, bloß auf das Gegenwärtige. Sobald man aber die Zukunft mit in Erwägung zieht, so muß das unangenehme Gute in der Folge desto angenehmer, und das angenehme Böse in der Folge desto unangenehmer werden. Man hat also, sagt Plato, viererlei zu unterscheiden: 1) das schlechterdings Angenehme; 2) das schlechterdings Unangenehme; 3) das Angenehme, das in der Folge unangenehm, und 4) das Unangenehme, das in der Folge angenehm sein wird. In Ansehung der ersten beiden findet keine Verführung der Leidenschaften statt; denn die allervernünftigste Leidenschaft kann das schlechterdings Unangenehme nicht angenehm machen; bloß in Ansehung der beiden letztern können wir uns betrügen, wenn wir die gegenwärtige Lust gegen die zukünftige Unlust, oder die gegenwärtige Unlust gegen die zukünftige Lust falsch berechnen, und auf der unrechten Schale das Uebergewicht zu finden glauben. In dieser irrigen Berechnung liegt also der Grund alles moralischen Uebels, und ein jeder Schuldfehler setzt einen Erkenntnißfehler zum Voraus. Plato schließt hieraus, daß die Tugend eine Wissenschaft sei, und wie andere Wissenschaften erlernt werden könne.

Auf diese Theorie haben die Neuern ihre Lehre von den Fertigkeiten und von dem Unterschiede zwischen der speculativen und pragmatischen Erkenntniß gebaut. Eine jede Einsicht, die

in das Begehrungsvermögen übergeht, und eine Begierde oder Verabscheuung wirkt, nennt man eine wirksame oder pragmatische Erkenntniß; die aber in das Begehrungsvermögen keinen merklichen Einfluß hat, wird eine unwirksame oder speculative Erkenntniß genannt. Die wirksame Erkenntniß ist eine thätige Triebfeder der Seele, die, wenn sie keinen Widerstand findet, ihre bestimmte Wirkung unfehlbar hervorbringt. Wenn entgegengesetzte Triebfedern der Seele mit einander streiten, und sich einander das Gleichgewicht halten, so verlieren sie beiderseits ihre Thätigkeit, und die Seele geräth in den Zustand der Gleichgültigkeit. Sind aber die Triebfedern auf der einen Seite mächtiger, so neigt sich die Seele auf die Seite der Uebermacht, und vollbringt oder unterläßt eine Handlung, nachdem die Triebe für oder wider dieselbe mächtiger in sie gewirkt haben. Man nennt die Kraft der Erkenntniß, die wirklich zur Ausübung kömmt, nach der Analogie der Benennungen in der Mechanik, eine lebendige Kraft; die aber durch den Widerstand in ihrer Thätigkeit gehemmt wird, nennt man eine todte Kraft. Alles dieses kann von selbst, vermöge der Natur unserer Seele, in dem Gemüthe vorgehen, ohne daß sich die Seele nothwendig dieser gegenseitigen Berechnung bewußt sein müßte. Sie fühlt einen Trieb, etwas zu thun oder zu lassen, sie fühlt auch den Widerstand der entgegengesetzten Begierden und Verabscheuungen, und entschließt sich das zu thun, wozu sie den mächtigsten Reiz verspürt. Wenn aber die wirksame Erkenntniß deutlich ist, so werden ihre Wirkungen in das Begehrungsvermögen Bewegungsgründe genannt. Diese Bewegungsgründe haben in der Ausübung nicht selten sowohl mit entgegengesetzten Bewegungsgründen, als mit dunkeln Neigungen, die wir Triebfedern der Seele genennt haben, zu kämpfen. Das Vermögen der Seele, die Bewegungsgründe für und wider eine Handlung zu vergleichen, und sich nach dem Resultat dieser Vergleichung zu entschließen, wird die Freiheit genannt.

Diese Unterscheidungen geben uns einiges Licht; allein sie heben die Schwierigkeiten nicht alle. Es gibt eine wirksame und auch eine unwirksame Erkenntniß? Gut! Woher kommt es aber, daß die deutliche Einsicht der Vernunft mehrentheils so wirksam nicht ist, als die undeutliche Erkenntniß der Sinne? Warum sind die Triebfedern so oft mächtiger, als die Bewegungsgründe? — Ferner, was thun die Fertigkeiten zur Sache? Wie kann eine speculative Erkenntniß durch anhaltende Uebung pragmatischer,

eine todte Kraft durch die Fertigkeit zu einer lebendigen Kraft werden?

Diesen Schwierigkeiten abzuhelfen, werde ich einen Schritt wagen, der nicht ohne Gefahr ist. Ich werde suchen, die Gewalt der Triebfedern, vermittelst einer Hypothese, mathematisch zu bestimmen, und aus dieser genauern Bestimmung eine Menge von psychologischen Erscheinungen zu erklären, die für viele Weltweisen ein Stein des Anstoßes gewesen sind. Ist meine Hypothese falsch, so kann sie doch wenigstens den Weg zur Wahrheit bahnen.

Eine Vorstellung oder Erkenntniß ist wirksam, in so weit sie uns eine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit darbietet. Hieran ist kein Zweifel mehr; allein ich gehe weiter. Der Grad dieser Wirksamkeit muß sich verhalten: 1) wie der Grad der Vollkommenheit. Je größer eine Vollkommenheit ist, desto angenehmer ist uns die anschauende Erkenntniß derselben; desto mächtiger ist auch der Trieb, ihrer habhaft zu werden. Ferner 2) wie der Grad unserer Erkenntniß. Je deutlicher, gewisser, wahrer u. s. w. unsere Erkenntniß einer und eben derselben Vollkommenheit ist, desto wirksamer ist die Begierde nach derselben. Und ich wage noch ein drittes Verhältniß hinzuzusetzen; 3) wie die Geschwindigkeit. Je weniger Zeit erfordert wird, die Vollkommenheiten, die uns ein gewisser Begriff darbietet, zu überdenken, desto angenehmer ist uns ihre anschauende Erkenntniß, und desto heftiger die Begierde, sie zu genießen. Man könnte also nach dieser Hypothese sagen: die wirkende Kraft der Triebfedern verhält sich zusammengesetzt 1) wie die Quantität des Guten, darnach sie streben; 2) wie die Quantität unserer Einsicht, und 3) umgekehrt wie die Zeit, die zum Ueberdenken dieses Guten erfordert wird*).

*) Es können in vielen Fällen noch mehrere Betrachtungen hinzukommen und das Verhältniß zusammengesetzter machen. Z. B. die Schwierigkeit oder Leichtigkeit, des Guten habhaft zu werden. Bis auf einen gewissen Grad vermehrt die Schwierigkeit noch das Verlangen nach einer Sache. Uebersteigt sie diesen Grad aber, so schlägt sie das Verlangen nieder. Hier kommt vieles auf das Zutrauen zu unsern Kräften an, das nach dem Subjecte, nach Zeit und Umständen, Gelegenheit u. s. w. verschieden ist. Ferner die Neuheit. So sehr wir an dem Gewohnten kleben, so vermehrt doch auch das Neue, wenn es nur nicht fremd ist, unser Verlangen. Allein es war hier meine Absicht nicht, alle Glieder des Verhältnisses abzuzählen, die in Berechnung kommen können; ich wollte nur die wesentlichsten angeben, die mich auf die hier folgenden Betrachtungen

Läßt man diese Voraussetzung gelten, so folgt gar natürlich, daß öfters eine Vorstellung minder deutlich, minder gewiß, minder wahr sein, und dennoch eine größere Gewalt haben könne, in das Begehrungsvermögen zu wirken; nämlich wenn sie entweder eine größere Quantität der Vollkommenheit zum Gegenstande hat, oder wenn diese Vollkommenheit geschwinder überdacht werden kann. Dieses ist aus den Regeln des zusammengesetzten Verhältnisses leicht zu begreifen.

Daher sind die Affecten und die sinnlichen Empfindungen so oft mächtiger, als die Vernunft. Araspes konnte mit Recht sowohl, als Medea sagen: aliud cupido, mens aliud suadet; video meliora proboque, deteriora sequor. Die Seele kann durch einen richtigen Vernunftschluß überzeugt sein, A sei gut, und sich dennoch zu B entschließen, wenn sie in B zwar nicht so deutlich, nicht so gewiß, aber doch eine größere Menge des Guten wahrnimmt und in einer kurzen Zeit überdenken kann. Geschieht dieses, so ist die Quantität der Triebfedern für B mächtiger, als die Quantität der Bewegungsgründe für A, und B erhält den Vorzug. Nun sind die Affecten nichts anders, als undeutliche Vorstellungen vieles Guten oder Bösen, die in dem Gemüthe zu gleicher Zeit entstehen; daher können die Affecten auf zweierlei Weise die Vernunft besiegen: durch die Menge des Guten oder Bösen, und durch die Geschwindigkeit, mit welcher sie überdacht werden kann. Die sinnliche Erkenntniß kann gleichfalls mächtiger werden, als die Vernunft: 1) durch die Menge der Merkmale, die wir wahrnehmen, 2) durch ihre beständige Gegenwart*), und

---

geführt haben. Zudem lassen sich alle erdenkliche Glieder des Verhältnisses in drei Klassen bringen. Sie beziehen sich entweder auf den Gegenstand, oder 2) auf die Seele, oder 3) auf das Verhältniß des Gegenstandes zu der Seele. Sie sind also objectiv, subjectiv, oder relativ. Hiermit treffen die von mir angegebenen Glieder so ziemlich überein. Die objectiven gehen auf die Quantität des wahren oder scheinbaren Guten, die subjectiven auf die Quantität unserer Einsicht, und die relativen auf den Genuß, den sich die Seele von diesem Gegenstande verspricht.

*) Auch dieses kann ein Glied des Verhältnisses abgeben. Die Vorstellungen der Vernunft sind der Seele nicht immer gegenwärtig. Sie wechseln, ihrer Natur nach, mit verwandten Vorstellungen ab, die ihren Platz einnehmen und die Aufmerksamkeit immer weiter abführen. Es kostet der Seele einige Gewalt, von dieser Abweichung zurück auf die Vernunftgründe zu kommen, die ihr jetzt wichtig sind. Hingegen ist das Sinnliche, ohne die geringste Anstrengung, immer gegenwärtig und reizt ohne Unter-

3) durch die Geschwindigkeit, mit welcher wir uns alles das Gute vorstellen, das in einer sinnlichen Erkenntniß enthalten ist. Die deutlichen Begriffe der Vernunft können die Lebhaftigkeit oder die Menge der Merkmale nicht haben, die einem sinnlichen Begriffe zukommen; sie sind auch unserer Seele nicht beständig so gegenwärtig, und müssen mit Weile überdacht werden. Daher können sie bei aller ihrer Gewißheit eine geringere Wirksamkeit in das Begehrungsvermögen äußern.

Mancher fährt vor Schrecken in die Höhe, wenn ein Geschütz abgebrannt wird, ob er gleich schußfrei steht, und auch vorher bedacht hat, daß er keinen Schaden nehmen könne. Ein Anderer ist vollkommen versichert, daß das Pulver sich unter einer luftleeren Glocke nicht entzünden läßt; und gleichwohl weigert er sich, dem Versuche beizuwohnen. Warum? Aus meiner Hypothese läßt sich hiervon Rechenschaft geben. Die Ueberzeugung, daß keine Gefahr vorhanden, gründet sich auf einen Vernunftschluß, die Furcht aber auf eine fast anschauende Erkenntniß. Der Vernunftschluß ist überzeugender, allein die anschauende Erkenntniß ist lebhafter und schneller; sie äußert daher eine stärkere Gewalt auf das Begehrungsvermögen und bringt in dem Körper willkührliche Bewegungen hervor.

Und eben deswegen entsetzt man sich nicht mehr, wenn man öfters Geschütz hat abfeuern sehen; denn die Gewohnheit kann es dahin bringen, daß das Urtheil: die Kugel wird mich nicht treffen, eben so schnell entsteht, als die Idee der Gefahr, die durch den entsetzlichen Knall erregt wird; daher muß die Furcht verschwinden. Die Gewohnheit und die Uebung verwandeln eine jede Fähigkeit der Seele in eine Fertigkeit, und verursachen, daß eine Handlung geschwind verrichtet werden kann, zu welcher Anfangs Weile erfordert worden. Dieser Satz ist aus der täglichen Erfahrung bekannt; allein er kann auch aus psychologischen Gründen erwiesen werden.

Eine Fertigkeit besteht in einem Vermögen, eine gewisse Handlung so geschwinde zu verrichten, daß wir uns nicht mehr alles dessen bewußt bleiben, was wir dabei vornehmen. Nun wird zu einer jeden Verrichtung eine Folge von Begriffen erfor-

---

laß; daher es den Sinnen leicht wird, die Seele in einem unachtsamen Augenblicke, wenn die Vernunft gleichsam abwesend ist, zu überraschen, und sich ihrer zu bemeistern.

dert, mit welcher zuweilen in dem Körper eine Reihe von willkührlichen Bewegungen übereinstimmt. Diese Reihe von Begriffen folgen in unsrer Seele desto schneller auf einander, je genauer und fester sie mit einander verbunden sind, d. h., je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen unsere Seele zwischen ihnen wahrnimmt. Denn unsere Einbildungskraft ist unaufhörlich beschäftigt, von einem Begriffe auf den andern vermöge der Association überzugehen. Je mehr Aehnlichkeiten und Beziehungen wir also zwischen den Begriffen wahrnehmen, desto leichter und schneller muß die Einbildungskraft von einem Begriffe auf den andern, und endlich die ganze Reihe durchlaufen können.

Nun ist die Gewohnheit eine öftere Wiederholung einer und eben derselben Handlung. Die Uebung ist gleichfalls nichts anders, nur daß bei der Uebung die nämliche Handlung mit Fleiß und Absicht wiederholt wird. So oft wir eine Verrichtung wiederholen, so oft müssen wir die Reihe von Begriffen überdenken, die zu dieser Verrichtung gehören; und jedesmal werden diese Begriffe genauer mit einander verbunden; denn je öfter wir uns eine Reihe von Begriffen vorstellen, desto mehr Beziehungen und Verhältnisse nehmen wir zwischen ihnen wahr. Daher können wir eine Folge von Vorstellungen, die wir öfters gehabt, weit schneller überdenken, bis endlich die Begriffe in einer so kurzen Zeit auf einander folgen, daß sich unsere Seele derselben nicht mehr deutlich bewußt ist. Wenn dieses geschieht, so hat sich unsere Fähigkeit in eine Fertigkeit verwandelt. Man begreift also gar deutlich, wie durch Gewohnheit und Uebung eine jede Seelenfähigkeit zur Fertigkeit werden kann. Es ist wahr, hierdurch läßt sich das noch nicht begreifen, was bei Entstehung einer Fertigkeit in dem menschlichen Körper vorgeht, wie es zugehe, daß auch unsere körperliche Fähigkeiten durch anhaltende Uebung zu Fertigkeiten werden können. Allein dieses muß ich den Naturforschern überlassen, die überhaupt noch nicht gehörig untersucht haben, was die Gewohnheit auf unsere Körper vermag. Es ist mir vor der Hand genug, wenn ich von demjenigen, was in unserer Seele dabei vorgeht, Rechenschaft gegeben habe.

Wenn wir in einer gewissen Verrichtung eine Fertigkeit erlangt haben, so hindert der Mangel des Bewußtseins nicht, daß deswegen die dunkeln Triebfedern nicht in das Begehrungsvermögen wirken und die ihnen zusagenden willkührlichen Bewegungen hervorbringen sollten. Denn wodurch hört das Bewußtsein auf?

Durch die Geschwindigkeit, mit welcher die Begriffe auf einander folgen. Wenn also gleich durch den Mangel des Bewußtseins der Grad unserer Erkenntniß verringert worden, so bleibt in diesem Falle doch die Quantität der wirkenden Triebfedern einerlei; indem an der Kürze der Zeit, oder an der Geschwindigkeit dasjenige gewonnen wird, was von dem Grade der Erkenntniß abgeht. Dieses gründet sich abermals auf die Regeln des zusammengesetzten Verhältnisses. Denn da nach unserer Hypothese die Gewalt der wirkenden Triebfedern sich verhält wie der Grad des Guten, darnach uns verlangt, wie der Grad unserer Erkenntniß und wie die Geschwindigkeit, so muß die Quantität der Wirkung eben dieselbe verbleiben, wenn die Geschwindigkeit so viel zunimmt, als dem Grade unserer Erkenntniß entzogen worden.

Es läßt sich hieraus begreifen, wie wir, ohne daran zu denken, eine Menge von gewohnten Handlungen verrichten können, die Anfangs Ueberlegung und Nachdenken erfordert hatten. Was für eine Menge von willkührlichen Bewegungen gehören zum Reden und Schreiben? Wie langsam und wohlbedächtlich gehen sie Anfangs von Statten, und mit welcher Geschwindigkeit folgen sie, öfters uns selbst unbewußt, auf einander, wenn wir eine Fertigkeit darin erlangt haben? Der Klavierspieler, der Anfangs jede Taste betrachten muß, ehe er sie anschlägt, bringt es durch anhaltende Uebung dahin, daß er, fast ohne daran zu denken, die vortrefflichste Musik hören lassen kann. Ein Gleiches gilt von dem Schriftsetzer. Er muß Anfangs jedes Fach betrachten, ehe er einen Buchstaben finden kann; nach anhaltender Uebung aber können wir der Geschwindigkeit seiner Hände kaum mit den Augen folgen, und er findet, bevor wir noch merken, daß er suchen will. Ich glaube, daß sich alle diese Erscheinungen aus dem Vorhergehenden vollkommen deutlich erklären lassen. Wir haben gesehen, wie durch die Uebung eine Fertigkeit entsteht; wie das Bewußtsein alsdann aufhört, und die Wirkung in das Begehrungsvermögen gleichwohl durch die Verdunkelung der Begriffe nicht abnimmt. Diese Wirkung in das Begehrungsvermögen bringt, wenn sie keinen Widerstand findet, die ihr zusagenden Bewegungen in den körperlichen Gliedmaßen hervor. Braucht es wohl mehr, um sowohl von den angeführten, als von tausend andern wunderbaren Erscheinungen Rechenschaft zu geben?

Laßt uns diese Anmerkungen auf die allgemeine Sittenlehre anwenden, dahin sie eigentlich gehören, und in welcher sie in der

That von fruchtbaren Folgen zu sein scheinen. Schon die Alten haben untersucht, ob die Tugend eine Wissenschaft sei und erlernt werden könne; das heißt, ob die Grundsätze der Sittenlehre hinreichen, einen tugendhaften Mann zu bilden; ob der Einfluß der Grundsätze auf die Handlungen so zuverlässig sei, daß man von jenen auf diese, und von diesen auf jene mit Gewißheit schließen könne. Die Erfahrung scheint hierüber nichts Allgemeines auszusagen. Manche haben große Gewalt über ihre Neigungen, und wissen sie nach ihren Grundsätzen zu lenken. Man sieht sie ihren Lebenswandel anders einrichten, so oft sie Grundsätze verändern. Ueber Andere hingegen vermögen die Neigungen schon weit mehr; allein sie wissen durch Sophistereien die Grundsätze nach ihren herrschenden Neigungen zu wenden. Noch Andere schwanken zwischen Neigungen und Grundsätzen, und leben gleichsam im Widerspruche mit sich selber. Sie haben Grundsätze, und leben, als wenn sie keine hätten, sie

sind theoretisch klug, und praktisch sind sie Thoren.

Aus obigen Betrachtungen wird man diese sich zu widersprechen scheinenden Erfahrungen zu vereinigen, und zu erklären wissen, von welcher Beschaffenheit die Grundsätze sein müssen, wenn sie mit gutem Erfolge in die Neigungen wirken sollen. Ich füge nur noch folgende Anmerkungen hinzu, um die Anwendung zu erleichtern.

Der Weltweise kann die Sittenlehre als einen Gegenstand der Wißbegierde behandeln; und alsdann begnügt er sich, wie der Meßkünstler, mit der trockenen Demonstration. Ein einziger Beweis überzeugt mehr als unzählige Wahrscheinlichkeiten. Allein die Demonstration überzeugt, aber sie erweckt selten. Sie lehrt uns das Sittlichgute kennen, und vermehrt also das eine Glied des zusammengesetzten Verhältnisses, den Grad unserer Erkenntniß; allein die übrigen beiden Glieder müssen nicht versäumt werden. Man muß alle mögliche Triebfedern zur Tugend, die bloß überredenden nicht ausgenommen, in Bewegung setzen, und wir müssen lernen, eine Menge von Bewegungsgründen schnell überdenken. Durch die Menge der Triebfedern wird der Grad der Vollkommenheit vermehrt, und durch die Fertigkeit, sie zu überdenken, die Zeit vermindert, wodurch die Wirksamkeit des Sittlichguten in einem dreifachen Verhältnisse zunehmen muß.

Bei der Vermehrung der Bewegungsgründe kommt es nicht

nur auf die Menge, sondern auch auf die Wichtigkeit derselben an. Man lerne die wahre Würde des Menschen kennen, und die Erhabenheit seiner sittlichen Natur in dem gehörigen Lichte betrachten. Ein Jeder habe vor sich selbst geziemende Achtung, sagt ein alter Weltweiser, so wird er desto geneigter sein, der Stimme der Tugend zu gehorchen. Der nächste Weg zum sittlichen Verderben ist die Geringschätzung der menschlichen Natur. Sie zeigt sich anfangs unter der Gestalt der Selbsterkenntniß, der Demuth; allein sie ist betrüglich, sobald sie mehr auf das menschliche Geschlecht, als auf unser Individuum, mehr auf das geht, was wir Menschliches, als auf das, was wir Eigenthümliches haben. Sie erzeugt alsdann Menschenhaß statt der Selbsterkenntniß, Kleinmüthigkeit statt der Demuth, schlägt die Kräfte des Gemüths zu sehr nieder, und macht uns fast gleichgültig gegen das Gute und Böse. Man darf, mit wahrer Demuth im Herzen, auf die Würde des Menschen und auf den Rang, den er in der Schöpfung einnimmt, stolz sein. Wir müssen in unsern Augen etwas Wichtiges, und unser Thun und Lassen von einiger Bedeutung sein, wenn wir uns des Guten mit Eifer und Nachdruck annehmen sollen. Man lerne eine jede Handlung des Menschen in ihrer Beziehung auf den allgegenwärtigen Gesetzgeber der Natur, und in ihrem Verhältnisse zur Ewigkeit betrachten. Man gewöhne sich, bei einer jeden Verrichtung diese Betrachtungen vor Augen zu haben, so wird ein heilsamer Enthusiasmus für die Tugend in uns erwachen, und jeder Bewegungsgrund zu derselben eine sittliche Hoheit erlangen, wodurch sein Einfluß und seine Wirksamkeit in den Willen verstärkt wird.

Will man die Bewegungsgründe zur Tugend schneller überdenken lernen, welches unser zweites Erforderniß war, so kann dieses auf eine zweifache Weise geschehen: durch anhaltende Uebung, und durch Hülfe der anschauenden Erkenntniß. Wir haben vorhin gesehen, wie die Uebung eine jede Fähigkeit in eine Fertigkeit, und den langsamsten Vernunftschluß gleichsam in eine schnelle Empfindung verwandeln könne. Wer die Schlüsse der praktischen Weltweisheit öfter überdacht, in ihrem Zusammenhange betrachtet, und die daraus gezogenen Grundsätze in vorkommenden Fällen angewandt hat, der wird bei wichtigen Vorfällen Wunder zeigen, wie viel die demonstrative Sittenlehre über die Neigungen und Leidenschaften vermag. Hat er es aber an gehöriger Uebung fehlen lassen, so kommt die Vernunft mehren-

theils zu spät. Die Begriffe, die zum moralischen Schlusse erfordert werden, folgen so schnell nicht auf einander, als es die Gelegenheit erfordert; daher wirken sie weit schwächer in den Willen, als die ihnen widerstehende Neigung. Die Tugend ist freilich eine Wissenschaft, und kann erlernt werden; aber wenn sie in Ausübung gebracht werden soll, erfordert sie nicht bloß wissenschaftliche Ueberzeugung, sondern auch kunstmäßige Uebung und Fertigkeit. Ja wer nach der höchsten Stufe der sittlichen Vollkommenheit ringt, wer nach der Seligkeit strebt, seine untern Seelenkräfte mit den obern in eine vollkommene Harmonie zu bringen, der muß es mit den Gesetzen der Natur wie der Künstler mit den Regeln seiner Kunst machen. Er muß so lange mit der Uebung fortfahren, bis er sich, in währender Ausübung, seiner Regeln nicht mehr bewußt ist*), bis sich seine Grundsätze in Neigungen verwandelt haben, und seine Tugend mehr Naturtrieb, als Vernunft zu sein scheint. Alsdann hat er die heroische Größe erreicht, die über den Kampf gemeiner Leidenschaften hinweg ist, und ohne Eitelkeit die bewundernswürdigsten Tugenden ausübt. Wer bei jeder guten Handlung seine Grundsätze im Munde führt, bei dem ist die Tugend noch nicht zur zweiten Natur geworden, dem fehlt noch ein wichtiger Schritt zur sittlichen Vollkommenheit.

Das zweite Mittel zur Vermehrung der Geschwindigkeit war die anschauende Erkenntniß. Wir erlangen diese, wenn wir die abgesonderten Begriffe auf einzelne, bestimmte und wirkliche Begebenheiten zurückführen, und die Anwendung derselben aufmerksam beobachten. Wie durch diesen Kunstgriff das Leben der Erkenntniß vermehrt werde, ist leicht zu begreifen. In der Anwendung der allgemeinen Schlüsse auf besondere Fälle übersehen wir alle Verbindungen und Folgen der allgemeinen Begriffe gleichsam mit einem Blicke, die wir in der Absonderung nur nach und nach überdenken konnten. Wir vermindern also die Zeit, die zum Ueberdenken des moralischen Schlusses erfordert wird, wodurch abermals die Wirksamkeit, das Leben der Erkenntniß, vermehrt werden muß.

Hier zeigt sich der unschätzbare Nutzen der schönen Wissenschaften in der Sittenlehre, nicht nur für gemeine Köpfe, die für die Tiefe der Demonstration zu seicht sind, sondern sogar für

*) Siehe den ersten Theil.

den Weltweisen selbst, wenn er kein Mittel versäumen will, die todte Erkenntniß der Vernunft zum wahren sittlichen Leben zu erwecken. Die göttliche Beredsamkeit weiß nicht nur eine größere Menge von Bewegungsgründen an's Licht zu bringen, sondern sie verwandelt alle Triebfedern in durchdringende Pfeile, und taucht sie in den bezaubernden Nektar, den die Göttinn Suada, wenn ich mich so poetisch ausdrücken darf, von ihrer Mutter, der Venus, empfangen. Die Geschichte verwandelt die allgemeinen Grundsätze in Beispiele, und zeigt uns die Anwendung der abgesonderten Begriffe auf wahrhafte Begebenheiten der Natur. Denn da man nicht immer Gelegenheit hat, seine Grundsätze selbst auszuüben, und dadurch die symbolische Erkenntniß in eine anschauende zu verwandeln, so helfen uns die Beispiele Anderer, die Folgen, den Nutzen, und den Gebrauch der allgemeinen Gesetze der Natur in einzelnen Fällen zu erkennen, und zu einer Fertigkeit zu gelangen, die wir sonst nicht anders, als durch eine mit Gefahr verknüpfte Uebung erhalten können. Endlich die Dichtkunst, die Malerei und Bildhauerkunst, wenn sie der Künstler nicht zu einem unedlen Zwecke mißbraucht, zeigen uns die Regeln der Sittenlehre in erdichteten und durch die Kunst verschönerten Beispielen, wodurch abermals die Erkenntniß belebt, und jede trockene Wahrheit in eine feurige und sinnliche Anschauung verwandelt wird. Ja, die erdichteten Beispiele sind in gewissen Fällen den wahren, aus der Geschichte entlehnten Beispielen vorzuziehen, wie Lessing in seinen Abhandlungen von der Fabel deutlich genug gezeigt hat.

So wenig aber der Tugendbegierige sich mit der symbolischen Erkenntniß begnügen kann, eben so wenig kann er durch den Weg der anschauenden Erkenntniß allein zu seinem Ziele gelangen. Da sie nur überredet, nicht überzeugt, so kann sie für's erste die Gewißheit nicht geben, die den Tugendhaften tenacem propositi macht und durch keine Widerwärtigkeiten von seinem Vorsatze abbringen läßt.

Sie ist auch überdem trüglich, indem unsere Urtheilskraft leicht verführt werden kann, wenn sie sich mit Beispielen ohne Beweise begnügt. Endlich kommen die Beispiele so leicht nicht in's Gedächtniß zurück, um, so oft es nöthig ist, in den Willen wirken zu können. Wenn unsere Seele von dem Besondern auf das ähnliche Besondere kommen will, so nimmt sie ihren Weg durch das Allgemeine. Denn da die beiden besondern Fälle nur

in dem Allgemeinen übereinkommen, so findet unsere Einbildungskraft keinen andern Uebergang, als von dem Besondern auf's Allgemeine, und sodann vom Allgemeinen auf einen andern ähnlichen Fall, der von jenem das Beispiel sein soll. Wer sich also die Fertigkeit nicht erworben, jeden gegenwärtigen Fall auf einen allgemeinen Grundsatz zurückzuführen, der wird am Ufer der Gefahr stehen bleiben, und zu den Beispielen, die ihn retten sollen, keinen Uebergang finden. Wer aber beide Arten der Erkenntniß verbindet, gibt seinem praktischen Urtheile durch die Gewalt der Demonstration den Charakter der Festigkeit. Die allgemeinen Grundsätze kommen bei jedem Vorfalle in das Gedächtniß zurück. Die Einbildungskraft schweift auf alle besonderen Fälle herum, in welchen wir diese allgemeinen Grundsätze selbst angewandt, oder von Andern haben anwenden sehen. Je größer die Geschwindigkeit ist, mit welcher dieses geschieht, desto lebhafter wird unsere Erkenntniß. Die Wirksamkeit der Triebfedern nimmt zu, und bringt den feurigen und standhaften Entschluß hervor, der die allerwüthendsten Leidenschaften im Zügel zu halten vermag; alsdann erreicht der Tugendhafte den wolkenfreien Gipfel, wo er kein Ungewitter mehr fürchtet. Nihil est tam difficile et arduum, quod non humana *mens* vincat, et in familiaritatem perducat *assidua meditatio;* nullique sunt tam feri et sui juris affectus, ut non *disciplina* perdomentur. Senec. de Ira. L. II. C. XII.

II.

Ueber die

Hauptgrundsätze

der schönen Künste

und

Wissenschaften.

Die schönen Künste und Wissenschaften sind für den Virtuosen eine Beschäftigung, für den Liebhaber eine Quelle des Vergnügens, und für den Weltweisen eine Schule des Unterrichts. In den Regeln der Schönheit, die das Genie des Künstlers empfindet und der Kunstrichter in Vernunftschlüsse auflöst, liegen die tiefsten Geheimnisse unserer Seele verborgen. Jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre. Denn da sie eine Vorschrift enthält, unter welchen Bedingungen ein schöner Gegenstand die beste Wirkung in unser Gemüth thun kann, so muß sie auf die Natur des menschlichen Geistes zurückgeführt und aus dessen Eigenschaften erklärt werden können. Wenn also der Weltweise die Spuren der Empfindungen auf ihrem dunkeln Wege verfolgt, so müssen sich ihm neue Aussichten in der Seelenlehre aufthun, die er sonst durch Vernunftschlüsse und Erfahrungen nie entdeckt haben würde. Die menschliche Seele ist so unerschöpflich als die Natur; das bloße Nachdenken kann unmöglich alles ergründen, was ihr zukommt, und die alltägliche Erfahrung pflegt selten entscheidend zu sein. Die glücklichen Augenblicke, in welchen wir die Natur gleichsam auf der That ertappen, entwischen uns niemals so leicht, als wenn wir uns selbst beobachten wollen; und wenn sie da sind, so ist die Seele allzu sehr mit andern Angelegenheiten beschäftigt, als daß sie wahrnehmen könnte, was in ihr selbst vorgeht. Man wird also die Erscheinungen, bei welchen die Triebfedern unserer Seele in der größten Bewegung sind, sorgfältig zergliedern, und mit der Theorie vergleichen müssen, um auf diese ein neues Licht zu verbreiten und ihre Grenzen durch neue Entdeckungen zu erweitern. Bei welchen Erscheinungen sind aber wohl alle Triebfedern der menschlichen Seele mehr in Bewegung, als bei den Wirkungen der schönen Künste?

Die Schönheit ist die eigenmächtige Beherrscherinn aller unserer Empfindungen, der Grund von allen unsern natürlichen Trieben, und der beseelende Geist, der die speculative Erkenntniß der Wahrheit in Empfindungen verwandelt, und zu thätiger Entschließung anfeuert. Sie bezaubert uns in der Natur, wo wir sie ursprünglich, aber zerstreut antreffen; und der Geist des Menschen hat sie in Werken der Kunst nachzubilden und zu vervielfältigen gewußt. Die Dichtkunst, die Beredsamkeit, die Schönheiten in Figuren und in Tönen dringen durch verschiedene Sinne zu unserer Seele, und beherrschen alle ihre Neigungen. Sie können uns, nach ihrem Gefallen, bald fröhlich machen, bald betrüben. Sie können unsere Leidenschaften erregen und wiederum besänftigen*); und wir schmiegen uns willig unter die Gewalt des Künstlers, der uns hoffen, fürchten, zürnen, besänftigt sein, lachen und wiederum Thränen vergießen läßt. Alle diese verschiedenen Wirkungen müssen aus einer einzigen Quelle herfließen. Zwei verschiedene Quellen der Bewegung würden unsere Seele zu einem zusammengesetzten Wesen machen, und wir sind überzeugt, daß sie einfach sei.

Unsere Empfindungen werden jederzeit von einem bestimmten Grade des Wohlgefallens begleitet. Man kann sich eben so wenig einen Geist ohne das Vermögen zu lieben und zu verabscheuen, als ohne Vorstellungskraft gedenken. Aus diesem Grundvermögen, zu lieben und zu verabscheuen, müssen sich alle verschiedene Grade und Abänderungen dieses Wohlgefallens und Mißfallens, alle unsere Neigungen und Leidenschaften erklären lassen. Kann also den schönen Künsten und Wissenschaften die Gewalt, unsere Leidenschaften zu beherrschen, nicht abgesprochen werden, so müssen sie alle in dieses Grundvermögen unserer Seele auf verschiedene Weise wirken und die geheimsten Triebfedern desselben in Bewegung setzen können. Allein was haben die verschiedenen Gegenstände der Dichtkunst, der Malerei, der Beredsamkeit und der Tanzkunst, der Musik, Bildhauerkunst und Bau-

*) Man kann der Baukunst selbst, die Erregung der Leidenschaften nicht ganz absprechen. Sie kann uns wenigstens vermittelst eines Nebenbegriffes rühren, den unsere Seele allezeit mit dem Hauptbegriffe verbindet. So erregen prächtige und majestätische Gebäude Ehrfurcht und Schauern; Lustschlösser laden zur Fröhlichkeit ein, ländliche Häuser zu Ruhe und Unschuld, Einsiedeleien zu Ernst und Tiefsinn; und ein Grabmal kann Leidwesen und Traurigkeit erregen.

kunst, was haben alle diese Werke der menschlichen Erfindung gemein, dadurch sie zu einem einzigen Endzwecke übereinstimmen können?

Batteux, ein eben so einsichtsvoller Kenner und Beurtheiler der schönen Wissenschaften, als angenehmer Schriftsteller, behauptet, nachdem es Viele schon vor ihm behauptet haben, die Nachahmung der Natur sei das allgemeine Mittel, dadurch uns die schönen Künste gefallen; und er glaubt aus diesem einzigen Grundsatze alle besondere Regeln der schönen Wissenschaften und Künste herleiten zu können. Alles wird unter seinen Händen zu einer Nachahmung der Natur; und einem reizenden Schriftsteller, wie Batteux, hat es nicht schwer werden können, bei dem unfruchtbarsten Grundsatze die schönsten Gedanken und lehrreichsten Sätze anzubringen.

Wir wollen jetzt auf die Unzulänglichkeit dieses Grundsatzes nicht dringen. Sie wird in der Folge von selbst erhellen. Man gebe also bis dahin zu, daß die Nachahmung der Natur die einzige Ursache sei, warum uns die schönen Künste gefallen. Wird diese Antwort auch den Weltweisen befriedigen, der die Frage nur aufwarf, um mit der Natur der Seele genauer bekannt zu werden? Die Nachahmung der Natur ist das einzige Mittel zu gefallen. Es kann sein! was wird aber hierdurch begreiflicher? Gefällt denn nicht auch die Natur, ohne nachzuahmen? Was für Mittel hat denn der allerhöchste Künstler angewandt, uns in dem Urbilde zu gefallen? Die ursprünglicheren Naturgesetze müssen wir aufsuchen, die sowohl den allervollkommensten Erfinder, als den Nachahmer verbinden, sobald sie den Vorsatz haben zu gefallen. Und wir müssen ohne dies zu diesen unsere Zuflucht nehmen, wenn wir in der Natur eine Auswahl treffen, und die Gegenstände unterscheiden wollen, die nachgeahmt zu werden verdienen. — Wir wiederholen also unsere Frage, und zwar etwas allgemeiner: was haben die Schönheiten der Natur und der Kunst gemein, welche Beziehung haben sie auf die menschliche Seele, dadurch sie ihr so wohlgefallen?

Man verweise uns ja nicht auf den unmittelbaren Willen Gottes. Man erschaffe nicht mit jenem englischen Weltweisen einen neuen Sinn für die Schönheit, den der Höchste aus weisen Absichten, wie gleichsam durch einen Machtspruch, in unsere Seele gelegt haben sollte. Dieses ist der nächste Weg, den Faden aller vernünftigen Untersuchungen plötzlich abzuschneiden und

das vollkommenste Ganze, die Natur, gleichsam in Stückwerk zu verwandeln. Man muß das System der göttlichen Absichten von dem System der wirkenden Ursachen unterscheiden. Der vollkommenste Werkmeister weiß die weisesten Absichten auch durch die weisesten Mittel zu erhalten. Seine Weisheit hat die vortrefflichsten Endzwecke gewählt; aber sie hat sie auch durch die allerweiseste Einrichtung der wirkenden Ursachen zur Wirklichkeit gebracht. Wenn also der allgütige Schöpfer es seinen Absichten gemäß befunden, daß die Menschen Wohlgefallen an der Schönheit haben sollen, so wird er ihre Seele auch von solcher Beschaffenheit haben sein lassen, daraus dieses Wohlgefallen natürlich fließt und sich verständlich erklären läßt.

Vielleicht leitet uns dasjenige, was von unserer Seele aus der Theorie bekannt ist, näher zu unserm Endzwecke. Verschiedene hierher gehörige Materien sind auch in den vorhergehenden Aufsätzen dergestalt in's Licht gesetzt worden, daß nichts mehr übrig ist, als, die Anwendung davon auf die schönen Künste zu machen, um die Quelle des Vergnügens, das sie uns gewähren, zu entdecken. Ein jeder Begriff der Vollkommenheit, der Uebereinstimmung und des Unfehlerhaften wird von unserer Seele dem Mangelhaften, dem Unvollkommenen und Mißhelligen vorgezogen. Dieses ist der erste Grad des Wohlgefallens und Mißfallens, welche wechselweise alle unsere Vorstellungen begleiten. Man hat die Wahrheit dieses Grundsatzes aus der bloßen Erklärung eines Geistes bewiesen; und die Erfahrung stimmt damit völlig überein.

Ist nun die Erkenntniß dieser Vollkommenheit sinnlich, so wird sie Schönheit genannt. Man nennt aber eine Erkenntniß sinnlich, nicht bloß wenn sie von den äußern Sinnen empfunden wird, sondern überhaupt, so oft wir von einem Gegenstande eine große Menge von Merkmalen auf einmal wahrnehmen, ohne sie deutlich auseinandersetzen zu können. Es ist bereits bei einer andern Gelegenheit gezeigt worden, warum sich weder deutliche, noch dunkele Vorstellungen mit der Empfindung der Schönheit vertragen; wie nicht weniger, warum die klaren Begriffe der Schönheit mit so mächtigem Reize auf das Begehrungsvermögen wirken. Die verständliche Vollkommenheit erleuchtet die Seele, und befriedigt ihren ursprünglichen Trieb nach bündigen Vorstellungen. Wenn sie aber die Triebfedern des Begehrungsvermögens in Bewegung setzen soll, so muß sie sich in eine Schönheit verwandeln; die einzelnen Begriffe der Mannigfaltigkeit müssen ihre ermüdende

Deutlichkeit verlieren, damit das Ganze in desto verklärterem Lichte hervorstrahlen könne. Man findet die weitere Ausführung hiervon in den Briefen über die Empfindungen.

Es folgt hieraus, daß alles, was den Sinnen als eine Vollkommenheit vorgestellt zu werden fähig ist, auch einen Gegenstand der Schönheit abgeben könne. Hierher gehören alle Vollkommenheiten der äußerlichen Formen, d. h., der Linien, Flächen und Körper und ihrer Bewegungen und Veränderungen; die Uebereinstimmung mannigfaltiger Töne und Farben; die Ordnung in den Theilen eines Ganzen, ihre Aehnlichkeit, Mannigfaltigkeit und Uebereinstimmung, ihre Versetzung und Verwandlung in andere Gestalten; alle Fähigkeiten unserer Seele, alle Geschicklichkeiten unseres Körpers; und sogar die Vollkommenheiten unseres äußern Zustandes, worunter man Ehre, Bequemlichkeit und Reichthümer versteht, können davon nicht ausgenommen werden, wenn sie geschickt sind, auf eine in die Sinne fallende Weise vorgestellt zu werden.

Wir haben nunmehr das allgemeine Mittel gefunden, dadurch man unserer Seele gefallen kann, nämlich die sinnlich vollkommene Vorstellung. Und da der Endzweck der schönen Künste ist, zu gefallen, so können wir folgenden Grundsatz als ungezweifelt voraussetzen: das Wesen der schönen Künste und Wissenschaften besteht in einer künstlichen sinnlich vollkommenen Vorstellung, oder in einer durch die Kunst vorgestellten sinnlichen Vollkommenheit.

Die Vorstellung durch die Kunst kann sinnlich vollkommen sein, wenn auch der Gegenstand derselben in der Natur weder gut, noch schön sein würde. Wir haben in der vorigen Abhandlung gesehen, daß das Böse und Unvollkommene in dem Gegenstande selbst eine vermischte Empfindung errege, die auch etwas Angenehmes mit sich führt; daß aber dieser geringe Grad der Lust von der Unlust unterdrückt wird, und von empfindsamern Gemüthern, die gar leicht sympathisiren, kaum bemerkt werden kann. Man hat ferner daselbst gezeigt, daß durch die künstliche Vorstellung das Unangenehme des Gegenstandes gemildert, und das Angenehme gleichsam emporgehoben wird. Die Annehmlichkeiten der Kunst vermehren das Wohlgefallen; und ob sie gleich eine Täuschung hervorbringen, d. h., die Sinne so lebhaft rühren, daß wir die Sache selbst zu sehen glauben, so bleiben doch allezeit noch viel Nebenumstände zurück, die nicht zum Ge-

biete der Kunſt gehören, und uns zur rechten Zeit erinnern, daß wir nicht die Natur ſelbſt ſehen. So oft alſo die Werke der Kunſt ein Vorbild in der Natur haben, das ſie nachahmen, ſo wird dieſes Vorbild ſelbſt an und für ſich ſowohl unangenehm, als angenehm ſein, und in beiden Fällen in der Nachahmung Wohlgefallen erregen können. Jedoch wird dieſer Unterſchied dabei zu bemerken ſein: das angenehme Vorbild in der Natur wird an und für ſich ſowohl in Beziehung auf den Gegenſtand, als in Beziehung auf den Vorwurf Luſt erregen. Dieſe wird durch die Schönheiten der Kunſt in der Nachahmung erhöht, und durch die Täuſchung der Sinne, ſo lange ſie währt, in eine ſüße Entzückung verwandelt. Hingegen führt die bald darauf folgende Erinnerung, daß wir Kunſt und nicht Natur ſehen, etwas Unangenehmes mit ſich, indem wir die angenehmen Vorbilder lieber ſelbſt, als im Nachbilde zu ſehen wünſchen. — Die in der Natur unangenehmen Vorbilder aber erzeugen in der Nachahmung eine weit vermiſchtere Empfindung. An und für ſich iſt ihre Vorſtellung in Beziehung auf den Gegenſtand angenehm, in Beziehung auf den Vorwurf aber mit einiger Luſt vermiſcht. Dieſe wird durch die Schönheiten der Kunſt erhöht, und die ſinnliche Täuſchung wird auch hier angenehm, indem ſie uns von der Vollkommenheit der Nachahmung verſichert. Sobald aber dieſe Täuſchung das Objective zu ſehr hebt, und unangenehm zu werden anfängt, kommt ihr die wohlthätige Erinnerung zu ſtatten, daß wir das Urbild nicht ſelbſt vor Augen haben, wodurch das Angenehme herrſchend wird und ſich ganz der Seele bemeiſtert.

Laßt uns dieſe zuſammengeſetzte Empfindung, die durch die Werke der Kunſt erregt wird, etwas genauer betrachten, und daraus die Regeln ſowohl für den Ausdruck, als für die Beſchaffenheit des kunſtmäßigen Gegenſtandes herleiten. Wenn die Werke der Kunſt ein Vorbild in der Natur haben, ſo muß der Ausdruck für's erſte getreu ſein, d. h., er muß uns alle Theile des Vorbildes ſo abbilden, wie wir ſie an ihm ſelbſt vermittelſt der Sinne wahrgenommen haben würden. Die Abbildung eines Gegenſtandes, die mit allen ſeinen Theilen genau übereinſtimmt, wird eine Nachahmung genannt; daher iſt die Nachahmung in dieſem Falle eine nothwendige Eigenſchaft der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften.

Alle Theile einer richtigen Nachahmung ſtimmen zu dem gemeinſchaftlichen Endzwecke überein, ein gewiſſes Urbild ähnlich

vorzustellen; daher führt eine jede Nachahmung schon an und für sich selbst den Begriff einer Vollkommenheit mit sich; und wenn unsere Sinne die Aehnlichkeit der Nachahmung wahrnehmen können, so ist sie vermögend eine angenehme Empfindung zu erregen. Die Bilder der Gegenstände in einem stillen Wasser, in einem dunkeln Zimmer, und die von festen Körpern in Gips abgegossenen Figuren gefallen uns bloß ihrer Aehnlichkeit wegen. Da aber die Aehnlichkeit mit dem Urbilde nur eine einfache Vollkommenheit ist, so erregt sie auch nur einen sehr geringen Grad der Lust, der öfters kaum merklich ist, und nur, so zu sagen, die Oberfläche unserer Seele berührt.

Hierzu kömmt in den Nachahmungen der Kunst die Vollkommenheit des Künstlers, die wir in ihnen wahrnehmen; denn alle Werke der Kunst sind sichtbare Abdrücke von den Fähigkeiten des Künstlers, die uns, so zu sagen, seine ganze Seele anschauend zu erkennen geben. Diese Vollkommenheit des Geistes erregt ein ungemein größeres Vergnügen, als die bloße Aehnlichkeit, weil sie würdiger und weit zusammengesetzter ist, als jene. Sie ist um so viel würdiger, je mehr die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens über die Vollkommenheit lebloser Dinge erhaben ist; und auch zusammengesetzter, weil viele Fähigkeiten der Seele, und öfters auch verschiedene Geschicklichkeiten der äußerlichen Gliedmaßen, zu einer schönen Nachahmung erfordert werden. Wir finden mehr zu bewundern an einer Rose von Huysum, als an dem Bilde, das uns jener Fluß von dieser Königinn der Blumen vorspiegelt; und die entzückendste Landschaft reizt uns in der Camera obscura nicht so sehr, als sie durch den Pinsel eines großen Landschaftmalers zu reizen im Stande ist.

Das Vergnügen an den Schönheiten der Natur selbst wird durch die Rücksicht auf die unendliche Vollkommenheit des Meisters, der sie hervorgebracht, bis zur Entzückung angefeuert; und wie kalt muß das Vergnügen eines Gottesleugners dagegen sein, der sich bloß mit den Schönheiten der Gegenstände selbst begnügen muß! Man sieht auch aus den angeführten Eigenschaften des schönen Ausdrucks, warum uns das Genie in den Werken der Kunst mehr vergnügt, als der emsigste Fleiß. Das Genie erfordert eine Vollkommenheit aller Seelenkräfte, und eine Uebereinstimmung derselben zu einem einzigen Endzwecke. Darum müssen uns die Kennzeichen desselben, die eine Meisterhand über die Werke der Kunst ausstreut, ungleich mehr vergnügen, als

die Kennzeichen der Geduld und Uebung, die zum Fleiß erfordert werden.

Von den Eigenschaften des Vorbildes in der Natur ist im Vorhergehenden gehandelt worden. Dieses muß an und für sich in einem merklichen Grade entweder angenehm oder unangenehm sein. Das Gleichgültige wird mit Recht ausgeschlossen, indem es an und für sich gar keine Empfindungen erregt, und also bloß ein frostiges Wohlgefallen an der Nachahmung zu erregen fähig ist. Hingegen muß das Nachbild durch die Kunst alle Erfordernisse eines schönen Gegenstandes vereinigen. Es wird also für's erste mannigfaltige Theile haben müssen. Das Einerlei, das Magere, das Unfruchtbare ist dem Geschmacke unerträglich.

Die Theile müssen ferner auf eine sinnliche Art übereinstimmen, ein Ganzes auszumachen; d. h., die Ordnung und Regelmäßigkeit, die sie in ihrer Folge beobachten, muß in die Sinne fallen. Mißhellige, verwirrte und durch einander geworfene Theile sind ohne zureichenden Grund vielmehr so, als anders, neben einander; und wenn ihre Ordnung nicht in die Sinne fällt, wenn sie versteckt ist, und erst durch Nachsinnen herausgebracht werden muß, so geräth unsere Seele gleichsam in Verwirrung. Sie schweift ohne Leitfaden allenthalben herum, und findet nirgend einen Ruhepunkt, da sie sich erholen und das Ganze mit Muße überdenken könnte. Eine versteckte Ordnung ist, in Ansehung unserer Sinne, von einem völligen Mangel derselben nicht zu unterscheiden.

Das Ganze muß die bestimmten Grenzen der Größe nicht überschreiten. Unsere Sinne müssen sich weder in das Große, noch in das Kleine verlieren. Bei allzu kleinen Gegenständen vermißt das Gemüth die Mannigfaltigkeit, und bei allzu großen die Einheit im Mannigfaltigen.

Der Gegenstand der schönen Künste muß ferner anständig, neu, außerordentlich, fruchtbar u. s. w. sein; welches alles aus der Erklärung mit wenigen erwiesen werden kann.

Man sieht hieraus, in welchem Falle es der Kunst zukomme, die Natur zu verlassen, und die Gegenstände nicht völlig so nachzubilden, wie sie im Urbilde anzutreffen sind. Die Natur hat einen unermeßlichen Plan. Die Mannigfaltigkeit desselben erstreckt sich vom unendlich Kleinen bis in's unendlich Große, und seine Einheit ist über alles Erstaunen hinweg. Die Schönheit der

äußerlichen Formen überhaupt, ist nur ein sehr geringer Theil von ihren Absichten, und sie hat dieselbe zuweilen größern Absichten nachsetzen müssen. Ist es also wohl möglich, daß der eingeschränkte Raum, welchen wir von der Natur betrachten können, daß dieser Raum, in so fern er uns in die Sinne fällt, alle Eigenschaften der idealischen Schönheit erschöpfen sollte?

Der menschliche Künstler hingegen wählt sich einen Umfang, der seinen Kräften angemessen ist. Seine Absichten sind so eingeschränkt, als seine Fähigkeiten. Sein ganzer Endzweck ist, die Schönheiten, die in die menschlichen Sinne fallen, in einem eingeschränkten Bezirke vorzustellen. Er wird also den idealischen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in diesem oder jenem Theile gekommen ist, weil ihn keine höheren Absichten zu Abweichungen veranlassen. Was sie in verschiedenen Gegenständen zerstreut hat, versammelt er in einem einzigen Gesichtspunkte, bildet sich ein Ganzes daraus, und bemüht sich, es so vorzustellen, wie es die Natur vorgestellt haben würde, wenn die Schönheit dieses begrenzten Gegenstandes ihre einzige Absicht gewesen wäre. Nichts anders als dieses bedeuten die gewöhnlichen Ausdrücke der Künstler: die Natur verschönern, die schöne Natur nachahmen u. s. w. Sie wollen einen gewissen Gegenstand so abbilden, wie ihn Gott geschaffen haben würde, wenn die sinnliche Schönheit sein höchster Endzweck gewesen wäre, und ihn also keine wichtigeren Endzwecke zu Abweichungen hätten veranlassen können. Dieses ist die vollkommenste idealische Schönheit, die in der Natur nirgend anders, als im Ganzen anzutreffen, und in den Werken der Kunst vielleicht nie völlig zu erreichen ist.

Der Künstler muß sich also über die gemeine Natur erheben; und weil die Schönheit sein einziger Endzweck ist, so steht es ihm frei, dieselbe allenthalben in seinen Werken zu concentriren, damit sie uns stärker rühre.

Die Figuren der Natur werden von allen Kennern der Bildhauerkunst unter die Antiken gesetzt. Die Umrisse der Natur sind etwas mager, und ihre Köpfe nicht so edel, nicht so ausdrucksvoll, als die Köpfe der Antiken.

Denen also, die nicht Genie genug haben, das idealische Schöne aus den Werken der Natur zu abstrahiren, kann die fleißige Beobachtung der Antiken nützlicher sein, als die Betrachtung der Natur.

Die Lokalfarben der Natur sind nicht so frisch, nicht so

biete der Kunst gehören, und uns zur rechten Zeit erinnern, daß wir nicht die Natur selbst sehen. So oft also die Werke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben, das sie nachahmen, so wird dieses Vorbild selbst an und für sich sowohl unangenehm, als angenehm sein, und in beiden Fällen in der Nachahmung Wohlgefallen erregen können. Jedoch wird dieser Unterschied dabei zu bemerken sein: das angenehme Vorbild in der Natur wird an und für sich sowohl in Beziehung auf den Gegenstand, als in Beziehung auf den Vorwurf Lust erregen. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst in der Nachahmung erhöht, und durch die Täuschung der Sinne, so lange sie währt, in eine süße Entzückung verwandelt. Hingegen führt die bald darauf folgende Erinnerung, daß wir Kunst und nicht Natur sehen, etwas Unangenehmes mit sich, indem wir die angenehmen Vorbilder lieber selbst, als im Nachbilde zu sehen wünschen. — Die in der Natur unangenehmen Vorbilder aber erzeugen in der Nachahmung eine weit vermischtere Empfindung. An und für sich ist ihre Vorstellung in Beziehung auf den Gegenstand angenehm, in Beziehung auf den Vorwurf aber mit einiger Lust vermischt. Diese wird durch die Schönheiten der Kunst erhöht, und die sinnliche Täuschung wird auch hier angenehm, indem sie uns von der Vollkommenheit der Nachahmung versichert. Sobald aber diese Täuschung das Objective zu sehr hebt, und unangenehm zu werden anfängt, kommt ihr die wohlthätige Erinnerung zu statten, daß wir das Urbild nicht selbst vor Augen haben, wodurch das Angenehme herrschend wird und sich ganz der Seele bemeistert.

Laßt uns diese zusammengesetzte Empfindung, die durch die Werke der Kunst erregt wird, etwas genauer betrachten, und daraus die Regeln sowohl für den Ausdruck, als für die Beschaffenheit des kunstmäßigen Gegenstandes herleiten. Wenn die Werke der Kunst ein Vorbild in der Natur haben, so muß der Ausdruck für's erste getreu sein, d. h., er muß uns alle Theile des Vorbildes so abbilden, wie wir sie an ihm selbst vermittelst der Sinne wahrgenommen haben würden. Die Abbildung eines Gegenstandes, die mit allen seinen Theilen genau übereinstimmt, wird eine Nachahmung genannt; daher ist die Nachahmung in diesem Falle eine nothwendige Eigenschaft der schönen Künste und Wissenschaften.

Alle Theile einer richtigen Nachahmung stimmen zu dem gemeinschaftlichen Endzwecke überein, ein gewisses Urbild ähnlich

vorzustellen; daher führt eine jede Nachahmung schon an und für sich selbst den Begriff einer Vollkommenheit mit sich; und wenn unsere Sinne die Aehnlichkeit der Nachahmung wahrnehmen können, so ist sie vermögend eine angenehme Empfindung zu erregen. Die Bilder der Gegenstände in einem stillen Wasser, in einem dunkeln Zimmer, und die von festen Körpern in Gips abgegossenen Figuren gefallen uns bloß ihrer Aehnlichkeit wegen. Da aber die Aehnlichkeit mit dem Urbilde nur eine einfache Vollkommenheit ist, so erregt sie auch nur einen sehr geringen Grad der Lust, der öfters kaum merklich ist, und nur, so zu sagen, die Oberfläche unserer Seele berührt.

Hierzu kömmt in den Nachahmungen der Kunst die Vollkommenheit des Künstlers, die wir in ihnen wahrnehmen; denn alle Werke der Kunst sind sichtbare Abdrücke von den Fähigkeiten des Künstlers, die uns, so zu sagen, seine ganze Seele anschauend zu erkennen geben. Diese Vollkommenheit des Geistes erregt ein ungemein größeres Vergnügen, als die bloße Aehnlichkeit, weil sie würdiger und weit zusammengesetzter ist, als jene. Sie ist um so viel würdiger, je mehr die Vollkommenheit eines vernünftigen Wesens über die Vollkommenheit lebloser Dinge erhaben ist; und auch zusammengesetzter, weil viele Fähigkeiten der Seele, und öfters auch verschiedene Geschicklichkeiten der äußerlichen Gliedmaßen, zu einer schönen Nachahmung erfordert werden. Wir finden mehr zu bewundern an einer Rose von Huysum, als an dem Bilde, das uns jener Fluß von dieser Königinn der Blumen vorspiegelt; und die entzückendste Landschaft reizt uns in der Camera obscura nicht so sehr, als sie durch den Pinsel eines großen Landschaftmalers zu reizen im Stande ist.

Das Vergnügen an den Schönheiten der Natur selbst wird durch die Rücksicht auf die unendliche Vollkommenheit des Meisters, der sie hervorgebracht, bis zur Entzückung angefeuert; und wie kalt muß das Vergnügen eines Gottesleugners dagegen sein, der sich bloß mit den Schönheiten der Gegenstände selbst begnügen muß! Man sieht auch aus den angeführten Eigenschaften des schönen Ausdrucks, warum uns das Genie in den Werken der Kunst mehr vergnügt, als der emsigste Fleiß. Das Genie erfordert eine Vollkommenheit aller Seelenkräfte, und eine Uebereinstimmung derselben zu einem einzigen Endzwecke. Darum müssen uns die Kennzeichen desselben, die eine Meisterhand über die Werke der Kunst ausstreut, ungleich mehr vergnügen, als

die Kennzeichen der Geduld und Uebung, die zum Fleiß erfordert werden.

Von den Eigenschaften des Vorbildes in der Natur ist im Vorhergehenden gehandelt worden. Dieses muß an und für sich in einem merklichen Grade entweder angenehm oder unangenehm sein. Das Gleichgültige wird mit Recht ausgeschlossen, indem es an und für sich gar keine Empfindungen erregt, und also bloß ein frostiges Wohlgefallen an der Nachahmung zu erregen fähig ist. Hingegen muß das Nachbild durch die Kunst alle Erfordernisse eines schönen Gegenstandes vereinigen. Es wird also für's erste mannigfaltige Theile haben müssen. Das Einerlei, das Magere, das Unfruchtbare ist dem Geschmacke unerträglich.

Die Theile müssen ferner auf eine sinnliche Art übereinstimmen, ein Ganzes auszumachen; d. h., die Ordnung und Regelmäßigkeit, die sie in ihrer Folge beobachten, muß in die Sinne fallen. Mißhellige, verwirrte und durch einander geworfene Theile sind ohne zureichenden Grund vielmehr so, als anders, neben einander; und wenn ihre Ordnung nicht in die Sinne fällt, wenn sie versteckt ist, und erst durch Nachsinnen herausgebracht werden muß, so geräth unsere Seele gleichsam in Verwirrung. Sie schweift ohne Leitfaden allenthalben herum, und findet nirgend einen Ruhepunkt, da sie sich erholen und das Ganze mit Muße überdenken könnte. Eine versteckte Ordnung ist, in Ansehung unserer Sinne, von einem völligen Mangel derselben nicht zu unterscheiden.

Das Ganze muß die bestimmten Grenzen der Größe nicht überschreiten. Unsere Sinne müssen sich weder in das Große, noch in das Kleine verlieren. Bei allzu kleinen Gegenständen vermißt das Gemüth die Mannigfaltigkeit, und bei allzu großen die Einheit im Mannigfaltigen.

Der Gegenstand der schönen Künste muß ferner anständig, neu, außerordentlich, fruchtbar u. s. w. sein; welches alles aus der Erklärung mit wenigen erwiesen werden kann.

Man sieht hieraus, in welchem Falle es der Kunst zukomme, die Natur zu verlassen, und die Gegenstände nicht völlig so nachzubilden, wie sie im Urbilde anzutreffen sind. Die Natur hat einen unermeßlichen Plan. Die Mannigfaltigkeit desselben erstreckt sich vom unendlich Kleinen bis in's unendlich Große, und seine Einheit ist über alles Erstaunen hinweg. Die Schönheit der

äußerlichen Formen überhaupt, ist nur ein sehr geringer Theil von ihren Absichten, und sie hat dieselbe zuweilen größern Absichten nachsetzen müssen. Ist es also wohl möglich, daß der eingeschränkte Raum, welchen wir von der Natur betrachten können, daß dieser Raum, in so fern er uns in die Sinne fällt, alle Eigenschaften der idealischen Schönheit erschöpfen sollte?

Der menschliche Künstler hingegen wählt sich einen Umfang, der seinen Kräften angemessen ist. Seine Absichten sind so eingeschränkt, als seine Fähigkeiten. Sein ganzer Endzweck ist, die Schönheiten, die in die menschlichen Sinne fallen, in einem eingeschränkten Bezirke vorzustellen. Er wird also den idealischen Schönheiten näher kommen können, als die Natur in diesem oder jenem Theile gekommen ist, weil ihn keine höheren Absichten zu Abweichungen veranlassen. Was sie in verschiedenen Gegenständen zerstreut hat, versammelt er in einem einzigen Gesichtspunkte, bildet sich ein Ganzes daraus, und bemüht sich, es so vorzustellen, wie es die Natur vorgestellt haben würde, wenn die Schönheit dieses begrenzten Gegenstandes ihre einzige Absicht gewesen wäre. Nichts anders als dieses bedeuten die gewöhnlichen Ausdrücke der Künstler: die Natur verschönern, die schöne Natur nachahmen u. s. w. Sie wollen einen gewissen Gegenstand so abbilden, wie ihn Gott geschaffen haben würde, wenn die sinnliche Schönheit sein höchster Endzweck gewesen wäre, und ihn also keine wichtigeren Endzwecke zu Abweichungen hätten veranlassen können. Dieses ist die vollkommenste idealische Schönheit, die in der Natur nirgend anders, als im Ganzen anzutreffen, und in den Werken der Kunst vielleicht nie völlig zu erreichen ist.

Der Künstler muß sich also über die gemeine Natur erheben; und weil die Schönheit sein einziger Endzweck ist, so steht es ihm frei, dieselbe allenthalben in seinen Werken zu concentriren, damit sie uns stärker rühre.

Die Figuren der Natur werden von allen Kennern der Bildhauerkunst unter die Antiken gesetzt. Die Umrisse der Natur sind etwas mager, und ihre Köpfe nicht so edel, nicht so ausdrucksvoll, als die Köpfe der Antiken.

Denen also, die nicht Genie genug haben, das idealische Schöne aus den Werken der Natur zu abstrahiren, kann die fleißige Beobachtung der Antiken nützlicher sein, als die Betrachtung der Natur.

Die Lokalfarben der Natur sind nicht so frisch, nicht so

lebhaft, als die Lokalfarben eines geschickten Koloristen. Jene malt einen unendlichen Raum für die unendliche Zeit, und verändert mit jedem Augenblicke ihr unermeßliches Gemälde. Was für eine erstaunliche Mannigfaltigkeit von Farben wird sie nicht anwenden müssen! Je geringer aber die Anzahl der Farben ist, desto reiner und lebhafter können sie sein. Ja die Farben des Koloristen selbst müssen, in Vergleichung mit den Farben des Zeugfärbers, etwas schmutzig und bräunlich aussehen, weil der Endzweck des letztern bloß auf eine einzige Farbe eingeschränkt ist. Wird man aber deswegen einem gemeinen Zeugfärber mehr Kenntniß des Kolorits zuschreiben können, als einem Rubens oder einem Titian?

Die Natur hat vielleicht niemals einen menschlichen Charakter, wie Carl Grandison, aufzuweisen gehabt; allein der Dichter hat sich bemüht, ihn so zu bilden, wie der Mensch nach dem vorhergehenden Willen Gottes hätte werden müssen. Er hat sich eine idealische Schönheit zum Muster vorgesetzt, und in der Natur die Züge aufgesucht, die zusammengenommen einen so vollkommenen Charakter bilden. Er hat die Natur verschönert.

In Ansehung der Tonkunst leuchtet diese Wahrheit weit deutlicher in die Augen.

Die Töne der Natur sind zwar ausdrückend, aber selten melodisch; und der Künstler muß sie verschönern, wenn er gefallen will. Eben dieses thut auch der Tänzer, wenn er z. B. die ungezwungenen Bewegungen eines Schäfers zwar nachahmt, aber mit Anständigkeit und Kunst verbindet.

Die Grenzen, die ich mir bei dieser Abhandlung vorgeschrieben, verstatten keine weitläufigere Untersuchung über die allgemeinen Eigenschaften der schönen Künste. Ich habe weder den Willen noch die Fähigkeit, ein ganzes Lehrgebäude aufzuführen, und bin zufrieden, wenn ich nur die ersten Grundlinien eines Lehrgebäudes mit einiger Richtigkeit gezeichnet habe. Ich wende mich nunmehr zu der Eintheilung der schönen Künste in ihre besondern Klassen.

Die Zeichen, vermittelst welcher ein Gegenstand ausgedrückt wird, können entweder natürlich oder willkürlich sein. Natürlich sind sie, wenn die Verbindung des Zeichens mit der bezeichneten Sache in den Eigenschaften des Bezeichneten selbst gegründet ist. Die Leidenschaften sind, vermöge ihrer Natur, mit gewissen Be-

wegungen in den Gliedmaßen unseres Körpers, so wie mit gewissen Tönen und Geberden verknüpft. Wer also eine Gemüthsbewegung durch die ihr zukommenden Töne, Geberden und Bewegungen ausdrückt, der bedient sich der natürlichen Zeichen. Hingegen werden diejenigen Zeichen willkürlich genannt, die vermöge ihrer Natur mit der bezeichneten Sache nichts gemein haben, aber doch willkürlich dafür angenommen worden sind. Von dieser Art sind die artikulirten Töne aller Sprachen, die Buchstaben, die hieroglyphischen Zeichen der Alten, und einige allegorische Bilder, die man mit Recht zu den Hieroglyphen zählen kann.

Aus dieser Betrachtung fließt die erste Haupteintheilung des sinnlichen Ausdrucks, in schöne Künste und Wissenschaften (beaux arts et belles lettres). Die schönen Wissenschaften, worunter man gemeiniglich die Dichtkunst und Beredsamkeit versteht, drücken die Gegenstände durch willkürliche Zeichen, durch vernehmliche Töne und Buchstaben aus. Da nun eine vernünftige Zusammensetzung vieler Worte eine Rede genannt wird, so gerathen wir hier ganz ungezwungen auf die bekannte Baumgartensche Erklärung: ein Gedicht sei eine sinnlich vollkommene Rede; so wie uns diese Erklärung Anlaß gegeben hat, das Wesen der schönen Künste überhaupt in die künstliche, sinnlich vollkommene Vorstellung zu setzen. Die Dichtkunst unterscheidet sich von der Beredsamkeit durch den Endzweck. Der Hauptendzweck der Dichtkunst ist, durch eine sinnlich vollkommene Rede zu gefallen; der Beredsamkeit aber, durch eine sinnlich vollkommene Rede zu überreden.

Das Mittel, eine Rede sinnlich zu machen, besteht in der Wahl solcher Ausdrücke, die eine Menge von Merkmalen auf einmal in das Gedächtniß zurückbringen, um uns das Bezeichnete lebhafter empfinden zu lassen, als das Zeichen. Hierdurch wird unsere Erkenntniß anschauend. Die Gegenstände werden unsern Sinnen wie unmittelbar vorgestellt, und die untern Seelenkräfte werden getäuscht, indem sie öfters der Zeichen vergessen, und der Sache selbst ansichtig zu werden glauben. Aus dieser allgemeinen Maxime muß der Werth der poetischen Bilder, Gleichnisse und Beschreibungen, und sogar der einzelnen poetischen Worte beurtheilt werden.

Alle möglichen und wirklichen Dinge können durch willkürliche Zeichen ausgedrückt werden, sobald wir einen klaren Be-

griff von ihnen haben. Daher erstreckt sich das Gebiet der schönen Wissenschaften auf alle nur etsinnlichen Gegenstände.

Der Dichter kann alles ausdrücken, wovon sich unsere Seele einen klaren Begriff machen kann. Alle Schönheiten der Natur in Farben, Figuren und Tönen, die ganze Herrlichkeit der Schöpfung, der Zusammenhang des unermeßlichen Weltgebäudes, die Rathschlüsse Gottes und seine unendlichen Eigenschaften, alle Neigungen und Leidenschaften unserer Seele, unsere subtilsten Gedanken, Empfindungen und Entschließungen können der poetischen Begeisterung zum Stoffe dienen.

Der Gegenstand der schönen Künste ist eingeschränkter. Diese bedienen sich vornehmlich der natürlichen Zeichen. Der Ausdruck in der Malerei, Bildhauerkunst, Baukunst, Musik und Tanzkunst setzt keine Willkür voraus, um verstanden zu werden; er bezieht sich sehr selten auf die Einwilligung der Menschen, diesen oder jenen Gegenstand vielmehr so, als anders zu bezeichnen. Daher muß sich eine jede Kunst mit dem Theile der natürlichen Zeichen begnügen, den sie sinnlich ausdrücken kann. Die Musik, deren Ausdruck durch unvernehmliche Töne geschieht, kann unmöglich den Begriff einer Rose, eines Pappelbaums u. s. w. anzeigen, so wie es der Malerei unmöglich fällt, uns einen musikalischen Akkord vorzustellen. Die verschiedenen Arten der natürlichen Zeichen werden uns Gelegenheit geben, die schönen Künste in ihre Unterarten einzutheilen.

Die natürlichen Zeichen, deren man sich in den schönen Künsten bedient, wirken entweder in die Werkzeuge des Gehörs, oder in die Werkzeuge des Gesichts. Für die übrigen Sinne sind uns noch keine schöne Künste bekannt. Das erstere thut die Musik, das letztere aber alle übrigen schönen Künste.

Die Schönheiten, welche in unartikulirten Tönen empfunden werden können, sind die sinnliche Ordnung, die Uebereinstimmung der einzelnen Töne zum Ganzen, die wechselsweise Beziehung der Theile auf einander, die Nachahmung, und endlich alle Neigungen und Leidenschaften der menschlichen Seele, die sich durch Töne zu erkennen zu geben pflegen. Ferner kann die Tonkunst die mannigfaltigen Theile der Schönheit entweder in der Folge auf einander, oder neben einander vorstellen. Jenes nennt man Melodie, dieses aber Harmonie.

Auf eben diese Weise können die natürlichen Zeichen, die auf das Gesicht wirken, entweder in der Folge auf einander oder

neben einander vorgestellt werden, d. h., sie können entweder die Schönheit durch Bewegung oder durch Formen ausdrücken. Die Tanzkunst thut es vermittelst der Bewegung. Die verschiedenen Stellungen des Körpers, die Bewegung der äußersten Theile desselben und die Geberden hängen in ihrer Folge auf einander zusammen, und machen zusammengenommen ein schönes Ganze aus.

Die Schönheiten, die in der gemeinen oder niedrigen Tanzkunst ausgedrückt werden, sind, nebst der Ordnung und Uebereinstimmung der Theile, die Geschicklichkeiten der körperlichen Gliedmaßen, die Nachahmungen, die Stellungen und Bewegungen in schönen Linien, und endlich die Schönheitslinien, welche auf dem Boden von den Füßen der Tanzenden beschrieben werden. Hierzu kömmt in der hohen oder theatralischen Tanzkunst der Ausdruck der Neigungen und Gemüthsbewegungen, und die Nachahmung aller menschlichen Handlungen, die sich durch Bewegungen ausdrücken lassen.

Die sichtbaren natürlichen Zeichen, die sich in einer Folge neben einander ausnehmen sollen, müssen durch Linien und Figuren vorgestellt werden. Nur kann dieses entweder durch Flächen oder durch Körper geschehen. In der Malerei geschieht es durch Flächen, in der Bildhauer- und Baukunst durch Körper. Die Baukunst unterscheidet sich von der Malerei, so wie von der Bildhauerkunst, in Ansehung der Vollkommenheiten, die sie auszudrücken hat. In jener werden, außer der Ordnung, der Symmetrie und der Schönheit der Linien und Figuren in den Säulen, Thüren und Fenstern, auch hauptsächlich die Bequemlichkeit und Festigkeit des Gebäudes, so wie die Vollkommenheiten des äußern Zustandes des Bauherrn sinnlich ausgedrückt. Die prächtigen Gebäude zeigen den Reichthum, die Würde und die Gemächlichkeit des Besitzers. Alles muß das Ansehen der Pracht, der Gemächlichkeit und der Festigkeit haben, weil dieses eigentlich der Endzweck eines Gebäudes ist*).

*) Die Nachahmung scheint gar keinen oder wenigstens einen sehr geringen Antheil an den Schönheiten der Baukunst zu haben. Man behauptet zwar, die Säulenordnungen sollten mit der Figur eines wohlgewachsenen Menschen einige Aehnlichkeit haben. Allein die Absicht des Baumeisters ist keineswegs die Nachahmung der menschlichen Bildung. Die ersten Erfinder haben nur von dem Gebäude des menschlichen Körpers die Regeln abgesondert, nach welchen der Begriff der Festigkeit mit den Schönheiten der äußerlichen Form verbunden werden kann; nicht zu gedenken, daß der Ursprung der Säulenordnungen aus andern Gründen viel-

Hingegen hat weder die Malerei, noch die Bildhauerkunst mit der Vollkommenheit des äußerlichen Zustandes und mit der Dauerhaftigkeit etwas zu schaffen. Sie können zwar öfters ein Denkmal der Ehre und der Würde stiften, aber diese Bestimmung ist ihnen nicht wesentlich. Die Linien der Schönheit in der Malerei müssen einen weit freiern Schwung haben, als in der Baukunst. Das Regelmäßige und Steife in den Außenlinien der Säulen und Oeffnungen in der Baukunst gibt ihnen eine scheinbare Festigkeit, die der Maler sowohl als der Bildhauer öfters vermeiden muß. Die Schönheiten, die von diesen Künstlern ausgedrückt werden können, sind: das Genie und die Gedanken in der Erfindung und Zusammensetzung, die Uebereinstimmung in der Anordnung, die Nachahmung der schönen Natur in der Zeichnung, eine reiche Mannigfaltigkeit von schönen Linien und Figuren, die Lebhaftigkeit der Lokalfarben, die Harmonie ihrer Schattirung und die Wahrheit und Einheit in der Austheilung des Lichts und Schattens, der Ausdruck der menschlichen Neigungen und Leidenschaften, die geschicktesten Stellungen des menschlichen Körpers, und endlich die Nachahmung der natürlichen und künstlichen Dinge überhaupt, die durch sichtbare Bilder in das Gedächtniß zurückgebracht werden können.

Da der Maler und Bildhauer die Schönheiten in der Folge neben einander ausdrücken, so müssen sie den Augenblick wählen, der ihrer Absicht am günstigsten ist. Sie müssen die ganze Handlung in einem einzigen Gesichtspunkte versammeln und mit vielem Verstande austheilen. Alles muß in diesem Augenblicke gedankenreich und so voller Bedeutung sein, daß ein jeder Nebenbegriff zu der verlangten Bedeutung das Seinige beitrage. Wenn wir ein solches Gemälde mit gehöriger Aufmerksamkeit anschauen, so werden unsere Sinne auf einmal begeistert; alle Fähigkeiten unserer Seele werden plötzlich rege, und die Einbildungskraft kann aus dem Gegenwärtigen das Vergangene errathen, und das Zukünftige mit Zuverlässigkeit vorher ahnen.

Wir haben zwar das Gebiet der natürlichen Zeichen für die Grenzen der schönen Künste, und der willkürlichen für die Grenzen der schönen Wissenschaften angewiesen. Man muß aber gestehen, daß diese Grenzen öfters in einander laufen, ja daß sie,

---

leicht natürlicher hergeleitet werden kann, wie einige Neuere auch wirklich gethan haben.

vermöge der Regel von der zusammengesetzten Schönheit, öfters in einander laufen müssen.

Der Dichter bedient sich nicht selten solcher Worte und eines solchen Sylbenmaaßes, deren natürlicher Schall mit der bezeichneten Sache eine Aehnlichkeit hat; und der Künstler sucht in den Werken seiner Kunst allegorische Bilder anzubringen, deren Bedeutung öfters bloß willkürlich ist. Allein der Virtuose muß diese Ausschweifung aus einem Gebiete in das andere mit großer Behutsamkeit zu behandeln wissen. Der Dichter, der sich mit Vorsatz der nachahmenden Töne befleißigt, ist in Gefahr, seinem Gedichte ein läppisches Ansehen zu geben, das nur Kindern gefallen kann; und Stümper in der Musik haben sich nicht selten lächerlich gemacht, wenn sie solche Begriffe haben ausdrücken wollen, die mit den Tönen in keiner natürlichen Verbindung stehen. Wir wollen untersuchen, in wie weit dem Maler und dem Bildhauer der Gebrauch der willkürlichen Zeichen frei stehe.

Es ist ausgemacht, daß sich die Malerei nicht bloß mit solchen Gegenständen beschäftigt, die an und für sich selbst sichtbar sind. Auch die allersubtilsten Gedanken, die abgezogensten Begriffe können auf der Leinwand ausgedrückt, und durch sichtbare Zeichen in das Gedächtniß zurückgebracht werden. Hierin besteht das große Geheimniß, mit dem Aristides die Seele zu schildern, und für den Verstand zu malen. Der Künstler kann dieses auf verschiedene Weise verrichten. Er kann entweder mit dem Fabeldichter eine gewisse allgemeine Maxime, einen abgezogenen Begriff auf ein besonderes Beispiel zurückführen, und dadurch den subtilen Gedanken lebendig und anschauend vorstellen. So kann der Held, welcher der Gewalt der Liebe trotzt, nach dem Homer, in der Person des Diomedes, der die Venus verwundet; die Zärtlichkeit der ehelichen Liebe in dem Abschiede Hektor's von der Andromache, und die kindliche Liebe in der Person des Aeneas, der seinen Vater durch Flammen und Schwerter auf den Schultern davon trägt, abgebildet werden. Die Mäßigkeit im Gebrauche des Weins, oder die Vermengung des Weins mit dem Wasser, kann der Maler durch die Thetis, die den Bacchus umarmt, ausdrücken. Ein Weltweiser, der in Betrachtung vertieft sitzt, indem die Feinde die ganze Stadt verheeren und einer von denselben mit entblößtem Schwert ungestüm auf ihn zurennt, würde ein Bild der tiefsinnigen Meditation vorstellen können.

Eine andere Art, die Gedanken zu malen, kann vermittelst

der Allegorie ausgeführt werden. Man sammelt die Eigenschaften und Merkmale eines abstracten Begriffs, und bildet sich daraus ein sinnliches Ganze, das auf der Leinwand durch natürliche Zeichen ausgedrückt werden kann. Von dieser Art ist die Abbildung der Gelegenheit in einer Person mit einem kahlen Nacken und einem Haarzopf über die Stirn, und die Abbildung des Stillschweigens durch einen Knaben, der den Finger auf den Mund legt.

Ein Bild des Gebets, sagt Winkelmann*), der ein großer Vertheidiger der allegorischen Malerei ist, kann aus dem Homer genommen werden. Phönix, der Hofmeister des Achilles, sucht den ihm anvertrauten Held zu besänftigen, und dieses thut er in einer Allegorie. „Du mußt wissen, Achilles", sagt er, „daß die Gebete Töchter des Jupiter's sind. Sie sind krumm worden, durch vieles Knien; ihr Gesicht ist voller Sorgen und Runzeln, und ihre Augen sind beständig gen Himmel gerichtet. Sie sind ein Gefolge der Göttinn Ate und gehen hinter ihr. Diese Göttinn geht ihren Weg mit einer kühnen und stolzen Miene; und leicht zu Fuß, wie sie ist, läuft sie durch die ganze Welt, und ängstigt und quält die Menschenkinder. Sie sucht den Gebeten auszuweichen, welche ihr unablässig folgen, um diejenige Person, welche jene verwundet, zu heilen. Wer diese Töchter des Jupiters verehrt, wenn sie sich ihm nähern, genießt viel Gutes von ihnen; wenn man sie aber verwirft, bitten sie ihren Vater, der Göttinn Ate Befehl zu geben, einen solchen wegen der Härte seines Herzens zu strafen." Auf gleiche Weise kann der Tod und die Sünde nach dem Milton, und die Zwietracht nach dem Voltaire geschildert werden.

Indessen muß sich der Künstler hüten, daß seine Allegorien nicht allzu spitzfindig werden; sie müssen sowohl natürlich, als anschauend sein; d. i., die Beschaffenheit des Zeichens muß in der Natur des Bezeichneten gegründet sein, und wir müssen diese Uebereinstimmung mit so leichter Mühe einsehen können, daß wir mehr an die bezeichnete Sache gedenken, als an das Zeichen. Der Künstler muß also betrachten, daß er zwar mit unserer Seele, aber nur mit ihren untern und sinnlichen Kräften reden soll; sobald Ueberlegung, Nachdenken und Anstrengung des Witzes

*) Siehe die Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst, zweite Auflage Seite 154.

erfordert wird, um die Bedeutung der Zeichen zu errathen, so hören sie auf sinnlich zu sein.

Soll ein Schmetterling die Seele, ein goldnes Herz, das auf der Brust einer Person hängt, ein gutthätiges Herz, ein gewisser Baum die Weisheit, ein Hirsch, bald das nagende Gewissen, bald ich weiß nicht was bedeuten; so sind dieses bloß symbolische Zeichen, und weit weniger anschauend als die willkürlichsten Worte. Ein solcher Ausdruck entfernt sich nicht allein von dem Wesen der Malerei, sondern er verleugnet den Charakter der schönen Künste überhaupt, und gehört zu den Spitzfindigkeiten, durch welche man die Schönheiten eines Stückes verdunkelt, indem man den Witz vergnügt, anstatt daß man die Sinne hätte entzücken sollen.

Wenn man die Gebete, wie Winkelmann vorschlägt, nach dem Homer malen sollte, wer weiß, ob sie nicht ebenfalls den Fehler haben möchten?

Die Satyre in der Malerei verträgt sich weit eher mit dem symbolischen Zeichen, und scheint solche vielmehr zu fordern, so wie sie in der Dichtkunst und Beredsamkeit selbst mehr den Witz als die Empfindung beschäftigt. Die Hogarthschen Kupfer, davon man in einem Anhange der zweiten Auflage seiner Zergliederung der Schönheit einige Beschreibungen findet, sind voll von solchen Beispielen. Winkelmann führt in der oben erwähnten Schrift ein sehr schönes Exempel aus den Fabeln des Gabrias an, da man einen Esel mit dem Bilde der Isis beladen hatte, welcher die Ehrfurcht des Volks gegen das Bild auf sich deutete. Wenn sich diese falsche Einbildung des Esels mit dem Pinsel gehörig ausdrücken läßt (woran noch zu zweifeln ist), so hat Winkelmann Recht zu fragen: „kann der Stolz des Pöbels unter den Großen in der Welt sinnlicher ausgedrückt werden?"

Man hat versucht, auch in der Baukunst eine Art von Allegorie anzubringen, aber der Erfolg scheint nicht sehr glücklich gewesen zu sein. Ein Traum des Kaisers Konstantin hat Gelegenheit gegeben, daß man den Kirchen eine Aehnlichkeit mit einem Krucifixe hat zu geben gesucht. Der Altar mußte die Stelle des Haupts einnehmen, der vorderste große Eingang statt der Füße, und die beide Nebentheile statt der beiden Arme sein.

Die Alten haben den Tempel der Tugend nur mit einem einzigen Eingange versehen, um dadurch anzudeuten, daß man durch keine Nebenwege zur Tugend gelangen könne.

Plutarch erzählt, Marcellus habe zwei Tempel, den einen für die Tugend und den andern für die Ehre, dergestalt an einander bauen lassen, daß man durch den Tempel der Tugend gehen mußte, um in den Tempel der Ehre zu kommen. Die Bedeutung ist offenbar, allein die Unternehmung selbst scheint allzu sehr von dem Genie der Baukunst entfernt zu sein. Die Beschreibung eines solchen Gebäudes macht den Sinn der Allegorie weit anschauender, als das Gebäude selbst; ein untrügliches Kennzeichen, daß der Einfall mehr zur Dichtkunst, als zur Baukunst gehört.

Wir haben bisher bloß von der Natur einzelner Künste, und von ihren besondern und gemeinschaftlichen Gegenständen gehandelt. Man hat aber auch nicht selten zwei oder mehrere Künste verbunden, um den Ausdruck noch sinnlicher zu machen, und unser Gemüth gleichsam von allen Seiten zu bestürmen. Diese Verbindungen haben ihre besondern Regeln, die aus der Natur der zusammengesetzten Vollkommenheiten zu erklären sind.

In einer zusammengesetzten Vollkommenheit muß eine einzige Hauptabsicht herrschen, und die besondern Absichten müssen als Mittel zu derselben übereinstimmen. Wo viele Endzwecke gleichen Antheil an der Einrichtung eines Dinges haben, da wird das Interesse getrennt, die Mannigfaltigkeit ist nicht übereinstimmend, und man findet keinen Grund, warum man diese verschiedenen Endzwecke zusammen genommen hat. Diese Anmerkung gilt sowohl von Schönheiten als von Vollkommenheiten. In beiden darf die Uebereinstimmung der Endzwecke nicht versäumt werden; und da wir bereits gesehen, daß eine jede Kunst einen besondern Endzweck hat, so muß der Künstler, der die Künste verbinden will, sich den Endzweck einer einzigen Kunst zur Hauptabsicht wählen, und die übrigen Künste derselben dergestalt unterordnen, daß sie als Mittel zu dem Hauptzwecke betrachtet werden können. Wir wollen, der Kürze halber, jene die Hauptkunst, diese aber die Hülfskünste nennen.

Aus den besondern Endzwecken, durch die eine jede Kunst in ihrer Unterart bestimmt wird, fließen besondere Regeln, die einer jeden Kunst vor allen andern eigen sind. Diese besondern Regeln können in der Zusammensetzung der Künste mit einander streiten, und alsdann sind die Ausnahmen unvermeidlich.

Ist ein solcher Streit der besondern Regeln nicht zu vermeiden, so muß die kleinste Ausnahme, die möglich ist, und zwar

von Seiten der Nebenkünste, gemacht werden. Diese sollen in der Zusammensetzung nur dazu dienen, die Hauptkunst zu erheben, und ihr gewisse Schönheiten zu leihen, die sie nicht hat. Daher müssen sie derselben jederzeit weichen, und von der Strenge ihrer besondern Gesetze etwas nachgeben. Diejenigen Regeln, die aus der allgemeinen Bestimmung der schönen Künste überhaupt fließen, können sich in der Zusammensetzung vieler besonderer Künste niemals widersprechen. Wenn aber die besondern Regeln der Hauptkunst mit den allgemeinen Regeln der Hülfskünste streiten, dergestalt, daß die vorgesetzte Verbindung der Künste schlechterdings unmöglich wäre, wenn den besondern Regeln der Hauptkunst vollkommen Genüge geschehen sollte; so muß die Ausnahme allerdings von Seiten der Hauptkunst geschehen. Sie muß den Nebenkünsten Gelegenheit geben, ihr Hülfe zu leisten und sie durch ihren Beitrag zu verschönern. Wir wollen diese allgemeine Maximen auf besondere Fälle anwenden.

Die Musik steht mit dem lebendigen Vortrage der schönen Wissenschaften in einer natürlichen Verbindung. Die Stimme muß vornehmlich bei dem Ausdrucke der Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften bald erhoben, bald erniedrigt werden. Der Leser muß das Starke, das Heroische, das Schreckliche, das Wehmüthige, das Furchtsame und das Zärtliche durch angemessene Töne, durch gehörige Einbeugungen der Stimme, durch ein Steigen und Fallen, Abkürzen, Stillschweigen und geschwinderes Anfangen auszudrücken wissen. Alles dieses gehört zur Musik. So lange aber die Tonkunst nur angewendet wird, den willkürlichen Zeichen der Poesie einen größern Nachdruck zu geben, so müssen alle nöthigen Ausnahmen von Seiten der Tonkunst geschehen. Der Dichter überläßt sich zügellos seiner Begeisterung, und thut den Regeln seiner Kunst vollkommen Genüge, ohne sich zu bekümmern, ob dieser oder jener Ausdruck mit den Regeln der Musik streiten werde. Die Hülfskunst muß von der Strenge ihrer besondern Regeln nachgeben und alles den Schönheiten der Hauptkunst aufopfern. Indessen muß der Dichter diese Vorsicht gebrauchen. Wenn sein Gedicht deklamirt, d. h., mit der Musik verbunden zu werden bestimmt ist, so muß er solche Schönheiten vermeiden, die nicht deklamirt werden können, und folglich die verlangte Verbindung unmöglich machen. Man findet in den Trauerspielen einiger englischen Dichter, als Thomson's, Young's und anderer, einige Stellen, die zum Lesen

vortrefflich sind, und sich dennoch auf dem Theater nicht gut ausnehmen. Es sind Schönheiten der Poesie, die aber unmöglich mit der Musik verbunden werden können. Die Dichter schieben die Schuld fast allezeit auf den Schauspieler, aber öfters mit Unrecht. Es gibt Stellen, die den geschicktesten Schauspieler zur Verzweiflung bringen können; und diese sind unstreitig Fehler, die von den Dichtern aus Mangel genugsamer Kenntniß der Deklamation begangen werden. Es ist jämmerlich anzuhören, wie sich die vortrefflichsten Schauspieler martern, wenn sie unsere gewöhnlichen untheatralischen Uebersetzungen zu deklamiren haben. Die Ordnung der Worte ist oft so unschicklich, und die Periode so ungeheuer, daß die großen Talente eines Ekhofs, einer Starkinn u. s. w. vergebens verschwendet werden. Ich habe diese Zierde der deutschen Schaubühne einige elende Uebersetzungen vorstellen sehen. Das einzige, das mich dabei vergnügte, war die Betrachtung: was würden solche Schauspieler leisten, wenn sie Dichter hätten, die ihnen zu Dank arbeiteten, und so groß in der theatralischen Dichtkunst wären, als sie in der Schauspielkunst sind!

Die Deklamation der Alten, ob sie gleich in Noten gesetzt war, ist unstreitig alles eigentlichen musikalischen Schmuckes beraubt gewesen. Sie hat nur dem lebendigen Vortrage der willkürlichen Zeichen auf der Schaubühne einen größern Nachdruck geben sollen, und die allerungekünstelste Musik war zu dieser Absicht am geschicktesten.

Hingegen standen ihre Chöre und Hymnen schon in einer genauern Verwandschaft mit der Tonkunst. Je stärker die Begeisterung des Deklamirenden war, desto abwechselnder mußten seine Töne, und desto merklicher die Einbeugungen und Veränderungen der Stimme sein. Hier muß sich der Dichter schon etwas mehr nach dem Tonkünstler bequemen. Seine Gedanken konnten kühn, erhaben, tiefsinnig und voller poetischen Schmuckes sein; aber der Ausdruck mußte nach dem Bedürfnisse der Musik, harmonischer, in kurzen singbaren Sätzen und abgemessenen Strophen eingetheilt, und nicht selten mit Wiederholungen (Refrains) versehen sein. Indessen war hier immer noch der Ausdruck in willkürlichen Zeichen der vornehmste Endzweck, und die meisten Ausnahmen fielen auf die Seite der Tonkunst.

Es ist aber nicht unmöglich, diese beiden Künste dergestalt mit einander zu verbinden, daß der Ausdruck in natürlichen Zeichen der Hauptendzweck sei. Der Ausdruck der Empfindung in

der Musik ist stark, lebhaft und rührend, aber unbestimmt. Man spürt sich von einer gewissen Empfindung durchdrungen; aber unsere Empfindung ist dunkel, allgemein, und auf keinen einzelnen Gegenstand eingeschränkt. Diesem Mangel kann durch die Hinzuthuung deutlicher und willkürlicher Zeichen abgeholfen werden. Sie können den Gegenstand von allen Seiten bestimmen, und die Empfindung zu einer individuellen Empfindung machen, welche leichter zum Ausbruche kömmt. Geschieht nun diese nähere Bestimmung der Empfindung in der Musik, vermittelst der Dichtkunst und der Malerei, oder der Verzierungen der Bühne, so entsteht die Oper der Neuern.

Die Musik, oder der sinnliche Ausdruck durch die natürlichen Zeichen der Töne, ist bei dieser Art von Verbindung der Künste der Hauptendzweck; daher müssen alle Ausnahmen von Seiten der Dichtkunst geschehen. Sie kann von ihren besondern Regeln, als der Einheit des Ortes, der Zeit und der Handlung, so wie zuweilen von der Wahrscheinlichkeit in der Anordnung, füglich abweichen, wenn es zum Besten der Musik geschieht; und der Dichter muß sich in allen seinen Ausdrückungen nach den Bedürfnissen des Tonkünstlers richten. Er darf seinem Genie nicht den vollen Lauf lassen, sondern er muß jederzeit auf die Hauptkunst zurücksehen, auf deren Endzweck alles abzielen soll. Seine Worte, sein Sylbenmaaß und der Fall seines Verses müssen musikalisch, seine Figuren und Gleichnisse mehr von den Gegenständen des Gehörs, als von den Gegenständen des Gesichts entlehnt sein. Ja auch diese darf er durch die Schönheiten seiner Kunst nicht so vollkommen ausschmücken, daß sie der Musik völlig entbehren zu können scheinen sollten. Er muß die Empfindungen, die Bilder und alle musikalische Schönheiten nur gleichsam durch Außenlinien bezeichnen, und der Musik Gelegenheit geben, sie auszuführen, den Empfindungen ihr wahres Feuer, den Bildern Leben, und den Gleichnissen Aehnlichkeit zu geben; dahingegen, wenn der Dichter seinen Empfindungen schon die gehörige Ausbildung gegeben, dem Tonkünstler weiter nichts übrig bleibt, als die Deklamation mit Noten zu bezeichnen, welches zwar seinen großen Werth hat, aber nicht mit dem Vorhaben übereinkommt, die Musik die Hauptkunst sein zu lassen. — — Der Musikus hat nur darauf zu sehen, daß er die Möglichkeit der Verbindung seiner Kunst mit der Poesie nicht aufhebe. Er muß in theatralischen Werken die allgemeine Verwirrung der

Empfindungen vermeiden, die in einer Symphonie an dem rechten Orte angebracht sein kann. Er muß ferner nach dem Plane des Dichters arbeiten, weil es weit leichter ist, einen deutlichen Plan in willkürlichen, als in natürlichen Zeichen zu überdenken. Im übrigen behauptet seine Kunst in dieser Art das Vorrecht, und muß, wenn ein Streit der Regeln entsteht, mit den wenigsten Ausnahmen beschwert werden.

Die Tanzkunst steht in eben der Verbindung mit der Dichtkunst, als die Musik. Sie begleitet zuweilen bloß die Deklamation, indem sie die Bewegung des Hauptes und der äußersten Theile des Körpers hinzuthut, die den Ausdruck gewisser Empfindungen beleben; und alsdann heißt sie die natürliche oder prosaische Tanzkunst. Die Bewegung der Gliedmaßen, von welchen die Chöre und Hymnen begleitet wurden, waren etwas künstlicher, und kamen der hohen Tanzkunst näher, wie solches bereits bei der Musik ist angemerkt worden. Hingegen die poetische, sowohl niedrige als hohe Tanzkunst ist mit der Musik genauer verwandt, als mit der Dichtkunst. Die Musik ist die wahrscheinliche Ursache der gewaltsamen Bewegungen des Tänzers; sie zeigt, vermittelst der Kadenzen, die Ordnung in der Folge derselben an, und unterstützt den Ausdruck der Tanzkunst, indem sie die Zuschauer in die Leidenschaft versetzen hilft, die der Tänzer erregen will. Da nun in diesem Falle die Musik für die Ursache der Tanzkunst genommen wird, die Wirkung aber allezeit der Endzweck ist, wozu die Ursache als Mittel gebraucht wird; so hat man die Musik als eine Hülfskunst anzusehen, welche in allen Stücken nach den Bedürfnissen der Tanzkunst eingerichtet werden muß.

Die Tanzkunst kann auch gar wohl mit der Dichtkunst und Musik zugleich verbunden werden, obgleich, wenn drei Künste zugleich wirken sollen, die Verbindung allerdings schwerer ist. Bei den Alten war die Verbindung dieser drei Künste, so wie unter den Neuern bei den Franzosen, sehr gewöhnlich. „Unter andern kann ein gewisses Chor aus Rameau's Oper les Indes galantes, davon die Tanzmelodie unter dem Titel les Sauvages ziemlich bekannt ist, ein sehr schönes Beispiel davon sein. Auf der berlinischen Operbühne hat man, in dem letzten Chor der Oper Montezuma, ein Beispiel davon gesehen, welches sehr wohl angegeben war. Nachdem Kortez Befehl zur Plünderung und Zerstörung der Stadt Mexiko gegeben hat, so dringen die Spanier

ein; das Chor, welches aus Mexikanern besteht, flieht von allen Seiten, indem es ruft: Fuggiamo, o giorno orribile etc. Die Tänzer stellen spanische Soldaten vor, welche mexikanische Frauenzimmer zu erhaschen suchen, die vor ihnen fliehen. Sobald sie dieselben eingeholt hatten, standen sie stille, und zwei Spanier, welche eine Mexikanerin einzuholen suchten, tanzten ein Pas de trois."

Die Malerei kann mit der eigentlichen Dichtkunst und Beredsamkeit nicht ohne große Behutsamkeit verbunden werden. Der Ausdruck der Neigungen und Leidenschaften ist zwar in der Malerei nicht so lebhaft und rührend, als in der Musik, aber doch deutlicher und bestimmter. Daher bedarf er der Hülfe der willkürlichen Zeichen weit weniger, als die Empfindung in der Musik. Die Handlung fällt hier deutlicher in die Sinne; und die Mienen, Stellungen und Geberden der handelnden Personen geben den Leidenschaften, mit welchen sie vorgestellt werden, die Individualität, die ihnen in der Musik fehlt. Daher nehmen nur die allerelendsten Stümper in der Malerei ihre Zuflucht zu einem Zettel mit Worten, den sie aus dem Munde ihrer Personen gehen lassen; der wahre Zustand, die Verrichtung und die Handlung einer jeden Person muß schlechterdings bloß malerisch vorgestellt werden.

Indessen hält es öfters schwer, aus den Handlungen aller theilnehmenden Personen die Begebenheit, auf welche sie sich beziehen, zu abstrahiren. Wir wissen, was jede Person insbesondere will, und welche Gemüthsbeschaffenheit ihr zukommt; aber wir sehen den Grund nicht ein, warum die Personen da sind, und was für ein Endzweck sie verbindet. Der Plan des Künstlers stützt sich auf eine Begebenheit, oder auf eine Erdichtung, die nicht so leicht in die Sinne fällt. In diesem Falle kann eine kurze Inschrift die ganze Action beleben, und mit wenigem den Endzweck anzeigen, zu welchem alle Theile übereinstimmen. Ein Beispiel dieser Art ist das Gemälde von Poussin, welches einen Schäfer und eine Schäferinn vorstellt, wie sie mit einer nachdenkenden und zärtlichen Miene bei dem Grabe einer Schäferinn stehen, worauf die Inschrift zu lesen: ET. IN. ARCADIA. EGO. Diese wenigen Worte erklären das ganze Gemälde, und unterrichten uns von dem Vorwurfe des Malers, den wir sonst vielleicht nicht ohne mühsames Nachsinnen errathen würden.

Die Inschriften dienen auch als ein Mittel, die Poesie mit

der Baukunſt zu vereinigen. Sie erklären den Endzweck und die Beſtimmung eines Gebäudes, die man durch die äußerliche Einrichtung deſſelben nicht erkennen kann. Das berliniſche Invalidenhaus führt die ſchöne und nachdrückliche Inſchrift: LÆSO. ET. INVICTO. MILITI. Dieſe Worte erklären die Beſtimmung des Gebäudes, und ſind zugleich eine Lobrede auf die Geſinnung des hohen Stifters, der den verwundeten und unbeſiegten Streiter*) den Reſt ſeiner Tage in Ruhe und Gemächlichkeit zubringen laſſen will.

Die Baukunſt überhaupt, in ſo weit ſie zu den ſchönen Künſten gehört, iſt nur als eine Nebenkunſt anzuſehn. Die Nothdurft, ſich für die Ungeſtümigkeiten der Witterungen und Jahreszeiten zu bewahren, hat die Menſchen angetrieben, Gebäude aufzuführen, ſtatt daß alle übrigen Künſte ihren Urſprung bloß dem Vergnügen zu verdanken haben. Daher müſſen alle Schönheiten in der Baukunſt, wie wir bereits oben erinnert, ihrer erſten Beſtimmung, der Bequemlichkeit und Dauerhaftigkeit, untergeordnet werden. Von den Malern hingegen, deren Werke das Anſehen der Feſtigkeit nicht haben dürfen, iſt bereits oben erinnert worden, daß ſie ihren Linien einen freiern Schwung geben müſſen; und man hat angemerkt, daß die größten Künſtler, wenn ſie Gebäude in ihren Gemälden anbringen, dieſelben mehrentheils von der Seite vorſtellen, um dem Auge eine größere Mannigfaltigkeit zu verſchaffen; oder wenn dieſes nicht angeht, ſo unterbrechen ſie die ſteifen Linien der Baukunſt durch eine Wolke oder einen Baum, mit welchen ſie einen Theil des Gebäudes bedecken.

Die ſchwerſte und faſt unmögliche Verbindung der Künſte iſt, wenn Künſte, welche Schönheiten in der Folge neben einander vorſtellen, mit Künſten, welche Schönheiten in der Folge auf einander vorſtellen, vereinigt werden ſollen. Dieſes Geheimniß hat ſich die Natur faſt allein vorbehalten. Sie verbindet in ihrem unermeßlichen Plane die Schönheiten der Töne, Farben, Bewegungen und Figuren durch unendliche Zeiten und grenzenloſe

*) Voltaire wirft ſeiner Mutterſprache vor, daß ſie vornehmlich zu kurzen Inſchriften ungeſchickt ſei, und führt unter andern dieſe Inſchrift zum Exempel an, welche im Franzöſiſchen nicht ohne lange Umſchweife gegeben werden kann. Unſere Mutterſprache hat ſich dieſe Unbiegſamkeit weit weniger vorzurücken.

Räume in der vollkommensten Harmonie. Die menschliche Kunst hingegen kann die Malerei, Bildhauer- und Baukunst mit der Musik und Tanzkunst nur uneigentlich, und zwar vermittelst der Verzierungen, vereinigen. Man kann nämlich in einer Oper, nach einer bekannten Fabel, eine ganze Stadt oder ein schönes Gebäude durch die Zauberkraft der Harmonie entstehen lassen, oder die Tänzer als unbewegliche Bildsäulen hinstellen und, durch die Musik nach und nach belebt, ihre ersten Empfindungen in freudigen Bewegungen ausdrücken lassen. Wer sieht aber nicht, daß diese Verbindungen nicht anders als im uneigentlichen Verstande so genannt werden können?

Wir müssen indessen von diesen allgemeinen Maximen eine Ausnahme machen. Die Musik verbindet wirklich die Harmonie mit der Melodie, da doch jene die Schönheiten in der Folge neben einander, diese aber in der Folge auf einander vorstellt. Allein der Grund von dieser Ausnahme ist leicht zu finden. Die Töne in der Harmonie werden in keinem Raume neben einander geordnet, daher fallen sie in einander, und wir empfinden nicht mehr als einen einzigen zusammengesetzten Ton. Dieser kann nun in der Folge nach einer schönen Ordnung abwechseln. Wo aber die Schönheiten neben einander in einem Raume geordnet werden müssen, als in der Malerei, Bildhauer- und Baukunst, da können sie schwerlich in der Folge ohne Verwirrung abgeändert werden. Die Figur des Raumes selbst, den die Theile neben einander einnehmen, müßte in der Folge nach einer schönen Ordnung abgewechselt werden, und man wird schwerlich ein Mittel finden, verschiedene Figuren in der Folge auf einander nach den Gesetzen der Schönheit zu verbinden*).

Meine Materie ist noch ungemein fruchtbar; allein ich bin in die Geheimnisse der Künste nicht eingeweiht genug, mich ohne Gefahr tiefer in ihr Heiligthum zu wagen. Ich breche also ab, und erwarte, mit meinen Lesern zugleich, den Unterricht eines Weltweisen, der mit den Künsten vertraut genug ist, ihre Geheimnisse mit philosophischen Augen zu betrachten und der Welt, wie er längst versprochen, bekannt zu machen.

*) Man sehe die Briefe über die Empfindungen S. 148 ff., woselbst aus eben diesem Grunde die Möglichkeit der Verbindung der Melodie und Harmonie in den Farben in Zweifel gezogen wird.

III.

Ueber das

Erhabene und Naive

in den

schönen Wissenschaften.

Wenn man Longin's Abhandlung vom Erhabenen durchlieſt, ſo kann man nicht anders als bedauern, daß Cäcil's Schrift von eben der Materie verloren gegangen iſt. Longin ſagt zwar von ihm, „er habe ſich bloß bemüht, uns durch unendlich viel Exempel von dem Erhabenen einen Begriff zu machen, als wenn es kein Menſch kennte; das Nothwendigſte hingegen, nämlich die Mittel, wodurch wir unſern Geiſt zur wahren Hoheit gewöhnen können, wären von ihm gänzlich weggelaſſen worden.“ Allein da Longin ſich nur mit dem letztern beſchäftigt, das erſtere hingegen entweder als etwas, das nach ſeiner Meinung Jedermann kennen ſoll, oder das wenigſtens ſeinem Terentian aus dem Cäcil bekannt geweſen, vorausſetzt; ſo mangelt uns ein ſehr nothwendiger Theil zur Kenntniß des Erhabenen, nämlich die deutliche Erklärung deſſelben; und einige Ueberſetzer und Ausleger des Longin, die dieſen Mangel haben erſetzen wollen, ſcheinen nicht ſehr glücklich darin geweſen zu ſein.

Vielleicht läßt ſich, nach den Grundſätzen, die in den vorigen Aufſätzen von der Natur der Empfindungen und von den Quellen der ſchönen Wiſſenſchaften überhaupt feſtgeſetzt worden, auch der Begriff vom Erhabenen, welches, wie Longin ſagt, in den Schriften die höchſte Vollkommenheit ausmacht, etwas deutlicher auseinanderſetzen.

Wir haben geſehen, daß das eigentliche Schöne ſeine beſtimmten Grenzen hat, die es nicht überſchreiten darf. Wenn der Umfang des Gegenſtandes nicht auf einmal in die Sinne fallen kann, ſo hört er auf, ſinnlich ſchön zu ſein, und wird ungeheuer, oder übermäßig groß in der Ausdehnung. Die Empfindung, die alsdann erregt wird, iſt zwar von vermiſchter Natur; ſie hat aber für wohlerzogene Gemüther, die an Ordnung und Symmetrie gewöhnt ſind, etwas Widriges, indem die Sinne

endlich die Grenzen wahrnehmen, aber nicht ohne Beschwerlichkeit umfassen und in Eine Idee verbinden können. — Wenn die Grenzen dieser Ausdehnung immer weiter hinausgesetzt werden, so können sie endlich für die Sinne ganz verschwinden, und alsdann entsteht das Sinnlichunermeßliche. Die Sinne, die etwas Zusammengehörendes wahrnehmen, schweifen umher, die Grenzen desselben zu umfassen, und verlieren sich ins Unermeßliche. Daraus entsteht, wie in der ersten Abhandlung (S. 251) gezeigt worden, Anfangs ein Schauern, das uns überläuft, und sodann etwas dem Schwindel Aehnliches, das uns oft nöthigt, die Augen von dem Gegenstande abzuwenden. Das große Weltmeer, eine weit ausgedehnte Ebene, das unzählbare Heer der Sterne, jede Höhe oder Tiefe, die unabsehlich ist, die Ewigkeit und andere solche Gegenstände der Natur, die den Sinnen unermeßlich scheinen, erregen diese Art von Empfindung, die, wie ebendaselbst ausgeführt worden, in vielen Fällen überaus reizend ist, in manchen aber auch beschwerlich werden kann.

Die Kunst bedient sich gleichfalls dieser Empfindungen, ihrer Annehmlichkeit wegen, und sucht sie durch die Nachahmung hervorzubringen. Die Nachahmung des Sinnlichunermeßlichen in der Kunst wird schlechtweg das Große genannt. Man versteht aber darunter keine eingeschränkte Größe, sondern eine, die grenzenlos scheint, und ein angenehmes Schauern zu erwecken im Stande ist. Man hat in der Kunst ein besonderes Mittel, diese Empfindung zu erregen, wo das eigentlich Unermeßliche nicht anzubringen ist. Man wiederholt, nach gleichen Zwischenständen des Raumes oder der Zeit, einen einzigen Eindruck unverändert, einförmig, und sehr oft. Die Sinne nehmen alsdann keinen symmetrischen Gang, keine Regel der Ordnung wahr, nach welcher sie etwa das Ende dieser Wiederholung vermuthen könnten; und sie gerathen dadurch in eine Unruhe, die dem Schauer des Unermeßlichen nahe kömmt. Ein Beispiel in der Baukunst ist ein grader Säulengang, wenn die Säulen sich einander ähnlich sind und in gleichen Zwischenräumen von einander abstehen. Ein solcher Säulengang hat etwas Großes, das alsobald verschwindet, wenn die Einförmigkeit der Wiederholung unterbrochen, und an gewissen Stellen etwas Hervorstechendes angebracht wird. — Die monotonische Wiederholung eines einzigen Lauts, nach gleichen Zwischenzeiten, ist in der Tonkunst von gleicher Wirkung, und wird dazu gebraucht, das Ehrerbietige, das Fürchterliche, das

Schauervolle auszudrücken. In den schönen Wissenschaften gibt es Redezierarten, die von ähnlicher Wirkung sind. Zuweilen thut es die Häufung der Bindewörter:

Und das Geschrei, und der Tödtenden Wuth, und der donnernde Himmel.

so auch:

— — — und ist noch, und denkt noch, und fluchet —

zuweilen auch die Häufung der Hauptwörter, mit Hinweglassung der Bindewörter. Ein Beispiel führt Longin aus dem Xenophon an: Sie warfen ihre Schilder an einander, drängten sich, stritten, tödteten, erlagen. Ein anderes aus dem Demosthenes: Denn Vieles kann ein Schlagender ausüben, das der Beleidigte nicht einmal wieder erzählen kann; durch Geberden, Blicken, Reden, theils als ein Verwegener, theils als Feind, theils mit der Faust, theils in's Angesicht. Allhier werden die Hauptwörter gehäuft, bald mit, bald ohne Bindewörter. — Der Klimax, der in gleichen Graden stufenweise zunimmt, ist von ähnlicher Wirkung — jedoch dieser gefällt auch noch aus andern Ursachen, die hier auszuführen der Ort nicht ist.

So wie es ein Unermeßliches der ausgedehnten Größe nach gibt, dessen Wirkung wir so eben beschrieben haben; eben also gibt es ein Unermeßliches der Stärke, oder der ausgedehnten Größe nach, das mit jenem ähnliche Wirkungen hat. Die Macht, das Genie, die Tugend haben ihr unausgedehntes Unermeßliche, das gleichfalls eine schauervolle Empfindung erregt, dabei aber den Vorzug hat, daß es durch keine ermüdende Einförmigkeit sich zuletzt in Sättigung und Ekel endigt, wie bei dem ausgedehnten Unermeßlichen zu geschehen pflegt. Jene sind so mannigfaltig als groß; und es ist, wie bereits in der angeführten Stelle erinnert worden, die Empfindung, die sie erregen, von Seiten des Gegenstandes unvermischt; daher die Seele ihnen mit so vieler Begierde nachhängt. Man nennt gemeiniglich das intensiv Große, das Starke, und das Starke in der Vollkommenheit mit der besondern Benennung des Erhabenen. Man könnte also überhaupt sagen: ein jedes Ding, das dem Grade seiner Vollkommenheit nach unermeßlich ist oder scheint, wird erhaben genannt. Man nennt eine Wahrheit erhaben, die irgend ein sehr vollkommenes Wesen, als Gott, das Weltall, die menschliche Seele, angeht, die von unermeßlichem Nutzen für das menschliche Geschlecht ist, oder zu deren Erfindung ein großes Genie erfordert wurde.

In den schönen Künsten und Wissenschaften wird die sinnlich vollkommene Vorstellung des Unermeßlichen groß, stark oder erhaben sein, nachdem die Größe eine Ausdehnung und Menge, oder einen Grad der Kraft, oder insbesondere einen Grad der Vollkommenheit betrifft.

Die Empfindung, welche durch das Erhabene hervorgebracht wird, ist zusammengesetzt. Die Größe fesselt unsere Aufmerksamkeit; und da es die Größe einer Vollkommenheit ist, so hält sich die Seele mit Wohlgefallen an diesem Gegenstande fest, und alle Nebenbegriffe in derselben werden verdunkelt; die Unermeßlichkeit erregt einen süßen Schauer, der uns ganz durchströmt; und die Mannigfaltigkeit verhütet alle Sättigung, und beflügelt die Einbildungskraft, immer weiter und weiter zu dringen. Alle diese Empfindungen vermischen sich in der Seele, fließen in einander und werden zu einer einzigen Erscheinung, die wir Bewunderung nennen. Wenn man also das Erhabene nach seiner Wirkung beschreiben wollte, so könnte man sagen, es sei das Sinnlichvollkommene in der Kunst, das Bewunderung zu erregen im Stande ist.

Eine jede Vollkommenheit, die durch ihre Größe über unsere gewöhnlichen Begriffe geht, die Erwartung übertrifft, die wir von einem gewissen Gegenstande haben, oder gar alles übersteigt, was wir uns Vollkommenes denken können, ist ein Gegenstand der Bewunderung. Der Entschluß eines Regulus, nach Karthago zurückzukehren, ob ihm gleich die Martern nicht unbewußt waren, die allda seiner warteten, ist erhaben und erregt Bewunderung, weil wir der Pflicht, auch einem Feinde sein Versprechen zu halten, nicht so viel Gewalt über ein menschliches Herz zugetraut hätten. — Die unvermuthete Versöhnung des Augustus mit dem Cinna, in dem berühmten Trauerspiele des Corneille, thut eben diese Wirkung, weil wir uns zu dem Charakter dieses Prinzen eines ganz andern Verfahrens versehen hätten. Im Kanut wirkt die Gnade, die dem Ulfo widerfährt, keine so plötzliche Empfindung, weil sie von dem Charakter des überaus gütigen Kanut's nicht so unerwartet war *).

*) Wenn daher Kanut könnte in Umstände gesetzt werden, in welchen seine Gnade unerwartet wäre, und nicht sogleich aus seinem allgemein gütigen Charakter flösse, so würde die Wirkung unstreitig weit stärker sein. S. Bibl. der schönen Wissenschaften. 1. B. 1. Th. S. 56.

Endlich erregen die Eigenschaften des allerhöchsten Wesens, die wir in seinen Werken erkennen, die allerentzückendste Bewunderung, weil sie alles übertreffen, was wir uns Großes, Vollkommenes oder Erhabenes gedenken können.

Da das Große und das Erhabene von so verwandter Natur sind, so sieht man, warum die Künstler so oft das Erhabene durch das Große unterstützen, und uns gleichsam durch den sinnlichen Eindruck des Großen zur geistigen Vorstellung des Erhabenen vorbereiten. Sie vergrößern das Maaß oder die Verhältnisse der Dinge, die sie als erhaben vorstellen wollen. Sie bedienen sich eines hellen Glanzes, der durch seine Stärke blendet, oder einer Düsterheit, die die Grenzen der Gegenstände zurückweichen läßt; niemals aber eines gemäßigten Lichtes. Kein Bild des Erhabenen wird ausgezeichnet; einige Züge werden hyperbolisch vergrößert, und die übrigen unbestimmt gelassen, damit die Einbildungskraft sich in ihre Größe verliere:

— — — Ich strecke mein Haupt in die Wolken,
Meinen Arm in die Ewigkeit aus. —

Man begleitet das Erhabene in der Dichtkunst mit dem Großen in der Musik, mit dem Künstlichunermeßlichen in der Wiederholung u. s. w. — Nicht, daß alles Große auch erhaben sei, wie man gemeiniglich zu glauben pflegt; sondern weil sich ähnliche Empfindungen wechselsweise unterstützen, und weil das Große eben dasjenige für die äußern Sinne, was das Erhabene für den innern Sinn ist. Der Eindruck auf den innern Sinn muß also verstärkt werden, wenn die äußern Sinne durch einen ähnlichen Eindruck mit demselben harmonisch gestimmt werden.

Die Bewunderung kann in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften, so wie die Vollkommenheit, welche durch dieselbe vorgestellt wird, von zwei verschiedenen Gattungen sein. Denn entweder besitzt der vorzustellende Gegenstand an und für sich solche Eigenschaften, die bewundernswürdig sind, in welchem Falle die Bewunderung des Gegenstandes die herrschende Idee in unserer Seele wird; oder der Gegenstand ist eben so außerordentlich nicht, der Künstler aber besitzt die Geschicklichkeit, die Eigenschaften desselben empor zu heben, und in einem ungemeinen Lichte zu zeigen; da denn die Bewunderung mehr auf die Nachahmung, als auf das Urbild, mehr auf die Vorzüge der Kunst, als auf die Vorzüge des Gegenstandes fällt; und in so weit ein jedes Werk auch ein Abdruck der Vollkommenheiten des Werk

meisters ist, so trifft die Bewunderung in dem letzten Falle auch vornehmlich den Künstler und seine vortrefflichen Eigenschaften. Man bewundert seinen großen Witz, sein Genie, seine Einbildungskraft und übrigen zu einem so würdigen Endzweck harmonirende Seelenvermögen, deren unsichtbares Wesen er in seinem Werke zu offenbaren gewußt hat. Was uns bei der Kunst, als Kunst betrachtet, vorzüglich gefällt, ist die Rücksicht auf die Geistesgaben des Künstlers, die sie anschauend zu erkennen geben. Wenn sie also die Kennzeichen eines ungemeinen Genies, oder sonst eines außerordentlichen Talentes an sich tragen, so erregen sie unsere Bewunderung.

Diese Eintheilung wird uns Gelegenheit geben, zu entscheiden, in wie weit das Erhabene sich mit einem geschmückten Ausdrucke verträgt, und in welchem Falle es sich weigert, denselben anzunehmen. Wir wollen mit derjenigen Gattung den Anfang machen, da die Bewunderung aus dem Gegenstande selbst entspringt.

Die Vollkommenheiten des äußern Zustandes sind von allzu geringem Werthe, als daß sie von einem Verständigen sollten bewundert werden können. Daher wird Reichthum, Pracht, Ansehen und Gewalt ohne Verdienst billig von dem Erhabenen ausgeschlossen.

„Diejenigen Dinge," sagt Longin sehr sinnreich, „deren Verachtung für etwas Großes gehalten wird, können niemals selbst etwas wirklich Hohes an sich haben." Wir bewundern in der That diejenigen nicht so sehr, welche große Reichthümer besitzen oder vornehme Ehrenstellen bekleiden, als die, welche sie haben können, und aus einer edlen Großmuth von sich stoßen. Daher auch die Vorstellung derselben in der Baukunst und Verzierungskünsten, wo die Vorzüge des äußern Zustandes mit in Betrachtung kommen, zwar glänzend, stolz und prächtig werden, aber das Erhabene nicht anders, als vermittelst einer edlen Einfalt erreichen kann, d. i., durch die Vermeidung alles dessen, das auf diese Vorzüge einen großen Werth zu setzen scheint. Nicht die Verschwendung des Reichthums und der Pracht, sondern eine weise Gleichgültigkeit gegen dieselben erhebt unsere Seele, und lehret sie ihre eigene Würde erkennen. Sie müssen dem Verschwender noch immer wichtig sein, wenn er durch dieselbe stolziren will.

Die körperlichen Vollkommenheiten, als nämlich eine unge-

meine Leibesstärke ohne Tapferkeit, eine schöne Leibesgestalt in einer unbedeutenden Stellung, eine schöne Gesichtsbildung, deren Züge weder Geist noch Empfindung verrathen, eine ungemeine Behendigkeit in den Bewegungen der Gliedmaßen ohne Reiz und Anstand u. s. w., können zwar einen geringen Grad von Bewunderung*) erregen, aber niemals werden wir so sehr entzückt, als wenn wir die Vollkommenheiten des Geistes bewundern. Ein großer Verstand, große und ungemeine Gesinnungen, eine glückliche Einbildungskraft, die mit durchdringender Scharfsinnigkeit verknüpft ist, edle und heftige Gemüthsbewegungen, die sich über die Begriffe gemeiner Seelen erheben, sie mögen übrigens ein wahres oder scheinbares Gut zur Absicht haben, und überhaupt alle großen Eigenschaften eines Geistes, die uns unvermuthet überraschen, reißen unsere Seele mit sich fort, und erheben sie gleichsam über sich selbst. Das Unermeßlichgroße in derselben, das aus Mangel der Vermuthung auch neu scheinen muß, befestigt die Achtsamkeit des Geistes, und schwächt alle ungleichartige Nebenbegriffe dergestalt, daß die Seele keinen Uebergang zu andern Gegenständen findet, sondern diesen eine Weile anstaunt, wenn man mir dieses Wort in der Bedeutung erlaubt, in welcher es von guten Schriftstellern schon gebraucht worden ist. Wenn dieses Unvermögen, den Gegenstand zu verlassen, eine Zeit lang anhält, so wird ein solcher Zustand des Gemüths das Erstaunen genannt.

Indessen ist die Bewunderung fast mit einem Blitze zu vergleichen, der in einem Augenblicke uns blendet und wieder verschwindet, wofern ihre Flamme nicht unterhalten, und durch das

*) Der holländische Uebersetzer muß mich hier unrecht verstanden haben, denn er setzt mir, in einer hinzugefügten Note, das Beispiel der Helena des Zeuxis, der Venus und des Antinous, so wie des Apollo und des Laokoon's entgegen, die nicht einen geringen, sondern den höchsten Grad von Bewunderung erregen. Als wenn diese Meisterstücke der alten Kunst nicht mehr durch das Seelenvolle, das sie ausdrücken, als durch bloß körperliche Schönheiten gefielen? Hat die Venus, hat der Antinous de Medicis eine bloß schöne und regelmäßige Bildung, die weder Geist noch Empfindung zu erkennen geben? — Wenn der Uebersetzer übrigens die Bewunderung auf die anschauende Erkenntniß einer jeden wichtigen und sonderbaren Neuigkeit ausgedehnt wissen will, so hat er wohl nicht bedacht, daß wir im Deutschen Verwunderung und Bewunderung unterscheiden. Verwunderung ist der Zustand der Seele beim Anschauen des Neuen und Unerwarteten; Bewunderung aber, beim Anschauen des unerwarteten Guten.

Feuer einer sanften Empfindung genährt wird. Wenn wir den Gegenstand lieben, den wir bewundern, oder wenn er durch ein unverdientes Elend unser Mitleiden verdient, so wechselt die Bewunderung mit der vertraulichern Empfindung in unserm Gemüthe ab; wir wünschen, hoffen und fürchten für den Gegenstand unserer Liebe oder unsers Mitleidens und bewundern seine große Seele, die über Hoffnung und Furcht hinweg ist. Wenn der Künstler uns durch seine Zauberkraft in eine solche Gemüthsverfassung setzen kann, so hat er den Gipfel seiner Kunst erreicht, und den würdigsten Bestimmungen der schönen Künste Genüge gethan. Es ist ein angenehmes Schauspiel für die Götter, sagt ein alter Weltweiser, wenn sie einen Tugendhaften mit dem Schicksale ringen sehen, der demselben alles aufopfert, nur seine Tugend nicht. Ecce spectaculum dignum, ad quod respiciat intentus operi suo Deus: ecce par Deo dignum, *vir fortis cum mala fortuna compositus**)!

Dieses sind also die vornehmsten Arten von Bewunderung, die aus dem Gegenstande selbst entspringen können, ohne daß es nöthig sei, die Vollkommenheiten des Künstlers dabei in Betrachtung zu ziehen. Wir wollen sehen, in wie weit sich der äußerliche Schmuck in dem Ausdrucke mit ihnen verträgt.

Das wahre Erhabene beschäftigt, wie schon im Vorhergehenden erinnert worden, die Kräfte unserer Seele dergestalt, daß alle Nebenbegriffe, die irgend mit demselben verknüpft sind, verschwinden müssen. Es ist wie die Sonne, die einsam leuchtet, und durch ihren Glanz alle schwächere Lichter verdunkelt. Auch können in dem Augenblicke, da wir das Erhabene wahrnehmen, weder Witz noch Einbildungskraft ihr Amt verwalten, um uns irgend auf andere Begriffe zu leiten; denn mit dem Erhabenen, oder mit dem Gegenstande der Bewunderung war niemals ein anderer ähnlicher Begriff in unserer Seele verknüpft, daß er jetzt, vermöge der Gesetze der Einbildungskraft, natürlicher Weise darauf folgen könnte. Wer hieran zweifelt, bedenke nur, daß nach unserer Erklärung das Unerwartete, das Neue, eine wesentliche Bestimmung des Erhabenen sei. Eben daher entspringt der starke Eindruck, den die Bewunderung in unser Gemüth macht, darauf nicht selten ein Erstaunen, oder gar eine Art von Betäubung, ein Mangel des Bewußtseins zu erfolgen pflegt.

*) Seneca de providentia. c. II.

Hieraus erhellt, daß sich kein übermäßiger Schmuck im Ausdrucke mit dem Erhabenen von der ersten Gattung verträgt. Die Erweiterung durch Nebenbegriffe ist unnatürlich, indem sie alle gleichsam in die dunkelsten Schatten zurückweichen müssen. Die Zergliederung des Hauptbegriffs würde durch ihre Langsamkeit die Bewunderung schwächen, indem sie uns das Erhabene nur nach und nach empfinden ließe. Die Gleichnisse hingegen können, so wie die übrigen Zierrathen der Rede, desto weniger statt finden, da der Witz und die Einbildungskraft, daraus sie entspringen, bei Wahrnehmung des Erhabenen ihre Verrichtungen einstellen, und der Seele die gehörige Muße lassen, dem Begriffe des Erhabenen ferner nachzuhängen, um ihn in seiner ganzen Größe zu überdenken. Der Hauptbegriff des Erhabenen ist eigentlich dasjenige,

judicis argutum quod non formidat acumen.

Man kann von ihm sagen, volet hoc sub luce videri; statt daß von den Nebenbegriffen gilt, hoc amat obscurum. Daher muß sich der Künstler, bei der Vorstellung des Erhabenen von dieser Gattung, eines naiven ungekünstelten Ausdrucks befleißigen, der den Leser oder Zuschauer mehr denken läßt, als ihm gesagt wird. Indessen muß sein Ausdruck immer noch anschauend, und wo möglich auf einzelne Fälle zurückgeführt sein, damit das Gemüth der Leser erweckt und zum Ueberdenken begeistert werde.

Wir wollen diese Gedanken mit einigen Beispielen erläutern. In diesem Satze, was Gott wollte, das ward, liegt eben der hohe Begriff, den wir in dem bekannten: Gott sprach, es werde Licht, und es ward Licht, bewundern. Allein jener Ausdruck ist abstract, und also nicht begeistert genug. Diese sinnliche Handlung „sagte", dieser einzelne Gegenstand „Licht", machen den Begriff anschauend und belebt.

Reges in ipsos imperium est Jovis,
Cuncta supercilio moventis.

Ist ein ungemein erhabener Gedanke. Setzet aber mente oder voluntate statt supercilio, oder regnantis statt moventis, so verschwindet ein Theil seiner Hoheit, indem die concreten Begriffe in abgesonderte verwandelt worden sind. Der allmächtige Wink, supercilio; die sinnliche Wirkung, moventis, erregen in unserer Einbildungskraft das erhabene Bild eines Jupiters des Phidias;

wir sehen den Allmächtigen, wenn man so reden darf, von Angesicht zu Angesicht,

Qui totum nutu tremefecit Olympum.

In folgender Stelle des Horaz:

Si fractus illabatur orbis,
Impavidum ferient ruinae,

wird die Gefahr, darin sich der Weise befindet, vollkommen ausgemalt; hingegen der Zustand seiner Seele, der eigentlich unsere Bewunderung erregen soll, nur durch ein einziges Wort angedeutet: impavidum. Setzet:

Si fractus illabatur orbis,
Justum et tenacem propositi virum,
Impavidum ferient ruinae;

Wo ist nunmehr die bewunderte Erhabenheit? Die übelangebrachte Umschreibung des Subjects hat das eilfertige, und auf den Ausgang begierige Gemüth des Lesers allzu lange aufgehalten, und das Feuer der Erwartung verlöschen lassen.

Ein Gleiches wird man bei dem heiligen Psalmendichter bemerken, und zwar in der Stelle, wo er einen ähnlichen Gedanken, vielleicht noch würdiger ausführt, als Horaz:

Darum fürchten wir uns nicht, wenn sich die Erde verwandelt,
Und Gebirge mitten im Meere vergehen.

Die Gefahr wird hier eben so ausführlich, aber der Wahrheit weit gemäßer beschrieben, als beim Horaz. Was kann aber einfältiger und ungeschmückter ausgedrückt sein, als die Wirkung des Vertrauens auf Gott: Wir fürchten uns nicht; wozu der Hebräer nicht mehr, als drei Silben gebraucht.

Man bemerke im Vorbeigehen die sorgfältige Wahl der Ausdrücke dieser beiden großen Dichter, wenn man sie anders in Vergleichung setzen darf. Horaz beschreibt die Gemüthsbeschaffenheit eines stoischen Weisen, den die Betrachtung, daß das Schicksal nothwendig und unveränderlich sei, gegen alle widrige Zufälle abgehärtet hat. Dieser kann alles Uebel zwar befürchten; die Trümmern des zerbrochenen Weltkreises erschlagen ihn auch wirklich, feriunt ruinae; aber er erschrickt nicht. Es überfällt ihn kein Unglück unerwartet. Er hat sich auf alle Streiche des Schicksals gefaßt gemacht. Der heilige Dichter hingegen redet von der Gemüthsbeschaffenheit eines Frommen, der sich völlig in Gott beruhigt, und sein Vertrauen auf ihn setzt. Dieser kann erschrecken,

wenn plötzlich eine Gefahr droht, jedoch er denkt an Gott zurück:

Darum fürchtet er sich nicht.

Einige Dinge sind ihrer Natur nach so vollkommen, so erhaben, daß sie von keinen endlichen Gedanken erreicht, durch keine Zeichen gehörig angedeutet und durch keine Bilder, wie sie sind, vorgestellt werden können; als nämlich Gott, die Welt, die Ewigkeit u. dergl. Hier muß der Künstler alle Kräfte seines Geistes anstrengen, die würdigsten Zeichen zu finden, dadurch diese unendlich erhabenen Begriffe in uns anschauend erregt werden können. Er kann dieses desto sicherer thun, da die bezeichnete Sache immer noch größer bleibt, als das Zeichen, dessen er sich bedient, und folglich sein Ausdruck, so voll er ihn auch nimmt, in Vergleichung gegen die Sache immer noch naiv ist. Der heilige Dichter singt: Herr! deine Gnade reicht über die Himmel, und deine Wahrheit über die Wolken. Deine Gerechtigkeit, wie die Berge Gottes, und dein Recht eine unergründliche Tiefe! — Der Herr von Haller singt von der Ewigkeit:

Die schnellen Schwingen der Gedanken, —
Wogegen Zeit, und Schall, und Wind
Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,
Ermüden über dir und hoffen keine Schranken.

Scheint er nicht durch diese erhabenen Vorstellungen den würdigsten Maaßstab zum Unermeßlichen selbst gefunden zu haben?

Es ist ein großer Kunstgriff der Dichter, daß sie bei solchen erhabenen Stellen, wo dem Leser vieles zu denken überlassen wird, durch unvollendete Verse, unterbrochene Schlußfälle, oder durch einsylbige Versendungen, die Aufmerksamkeit rege machen. Solche ungeschlossene Kadenzen bringen den Leser nicht völlig zur Ruhe. Er sehnt sich nach dem Schlusse, und findet in dem gegenwärtigen Gedanken Stoff genug, ihn selbst hinzu zu denken. Folgende Stellen mögen Exempel hievon sein:

Ne dubita, nam vera vides — Aen. III. 316.

Constitit Anchisa satus, et vestigia pressit,
Multa putans — Ibid. VI. 330.

— — — — Manet imperterritus ille,
Hostem magnanimum opperiens, et mole sua stat.
Aen. X. 771.

— — Verstummt dann, bebende Saiten,
So preist ihr würdiger den Herrn. —
Der Frühling.

Supremamque auram, ponens caput, expiravit.
Vida.

Und er neigte sein Haupt, und starb. — —
Klopstock.

Ein Meisterstück von dieser Art finden wir in dem fünften Gesange des Messias, da der Dichter bei einem der allererhabensten Gedanken den Vers in der Mitte abbricht, um dem Leser Zeit zu lassen, den großen Gedanken gehörig zu fassen.

— — Gott dachte sich selbst, die Geisterwelt, die ihm getreu blieb;
Und den Sünder, das Menschengeschlecht. Da ergrimmt er, und stand ist
Hoch auf Tabor, und hielt den tieferzitternden Erdkreis,
Daß er nicht vor ihm verging.

Wie wohlbedächtlich hat der Dichter hier „verging" statt „vergehe" gesagt, um die Kadenz durch die männliche Schlußsylbe noch mehr zu unterbrechen, obgleich den Sprachgesetzen zufolge „vergehe" richtiger gewesen wäre.

Das Erhabene in den Gesinnungen oder das Heroische, welches, wie wir oben bemerkt, eine Unterart von dem Erhabenen der ersten Gattung ausmacht, besteht in solchen Vollkommenheiten der Begehrungskräfte, die Bewunderung erregen. Wenn der Held, indem er solche Gesinnungen äußert, selbst redend eingeführt wird, so muß er sich so kurz und so ungeschmückt als möglich ausdrücken. Eine große Seele drückt ihre Gesinnungen anständig und nachdrücklich, aber ohne Wortgepränge aus. Es ist eine größere Vollkommenheit, wenn uns die edlen Gesinnungen gleichsam zur zweiten Natur geworden sind; wenn wir groß denken, und groß handeln, ohne es zu wissen, und ohne uns ein sonderliches Verdienst daraus zu machen. Daher gefällt die nachdrückliche Kürze in der Antwort des alten Horaz: Qu'il mourut! des Brutus beim Voltaire: Brutus l'eut immolé; und der ungekünstelte Antrag der Freundschaft beim Corneille: Soyons amis, Cinna!

Dahin gehört die Antwort jenes Spartaners, gegen welchen ein Perser prahlte, die Menge der Pfeile und Wurfspieße des persischen Heeres würde die Sonne bedecken. Wir werden also im Schatten fechten, gab er ihm zur Antwort. Auch des Simonides Grabschrift auf die Lacedämonier, die in der Schlacht bei Thermopylä geblieben waren, ist von dieser Art:

Dic, hospes Spartae, nos te hic vidisse jacentes;
Dum sanctis patriae legibus obsequimur.
Cicer. Tuscul. Quaest. l. I.

Diese patriotischen Männer halten ihren Tod für genug belohnt, wenn nur Sparta erfährt, daß sie gefallen sind, indem sie den heiligen Gesetzen des Vaterlands gehorsamten.

Allein so unveränderlich eine heroische Seele in ihren Gesinnungen ist, und so kurz und nachdrücklich sie diese ihre Gesinnungen zu erkennen gibt, wenn der Entschluß gefaßt ist; eben so reich und unerschöpflich an Gedanken muß sie sich zeigen, wenn sie ihre Handlungen überlegt, und noch ungewiß ist, welchen Weg ihr die Tugend zu gehen befiehlt. Sie muß weder eigensinnig noch auf Gerathewohl handeln, und wenn der Fall zweifelhaft ist, die Gründe für und wider ihr Vorhaben mit großer Behutsamkeit gegen einander abwägen, ehe sie sich auf eine oder die andre Seite lenkt. Alsdann nimmt das Erhabene in den Gesinnungen den reichsten Schmuck im Ausdrucke an; das ganze Feuer der Beredtsamkeit wird angewendet, die Bewegungsgründe auf beiden Seiten in ihrem stärksten Lichte zu zeigen. Die unentschlossene Seele schwankt wie von Wellen getrieben, von einer Seite zur andern, und reißt die Zuhörer allenthalben mit sich fort, bis sie endlich die Stimme der Tugend erkennt, die sie aus der Ungewißheit reißt. Sogleich sind alle Zweifel besiegt, alle Hindernisse überstiegen, der Entschluß steht fest, und nichts vermag ihn nachher wieder wankend zu machen.

Aus dem Erhabenen von dieser letzten Art entspringen die Monologen in den Trauerspielen, die in den neuern Zeiten, da man den Chor abgeschafft hat, sehr in Schwang gekommen sind. Die Monologe des Augustus in dem Trauerspiele Cinna (Act. VI. Sc. III.), der Rodogune in dem Trauerspiele dieses Namens (Act. III. Sc. III.), des Agamemnons in dem Trauerspiele Iphigenia (Act. IV. Sc. III.), des Cato beim Addison (Act. V. Sc. I.), des Aeneas in des Metastasio Oper Dido (Act. I. Sc. XIX.) sind Meisterstücke in ihrer Art. Jedoch werden sie alle von dem berühmten Monologe des Hamlet beim Shakespear in dem dritten Aufzuge (Sc. II.) übertroffen. Man erlaube mir, diese letzteren, zum Behuf derjenigen Leser, die der englischen Sprache nicht kundig sind, zu übersetzen. Hamlet hat einen gegründeten Verdacht auf seine Mutter und auf ihren jetzigen Gemahl, daß sie seinen Vater, den rechtmäßigen König, meuchelmörderisch umge-

bracht. Dieser Gedanke nagt und ängstigt seine Seele so sehr, daß er in eine tiefe Schwermuth verfällt. Er ist entschlossen, den Tod seines Vaters zu rächen; allein er ist noch nicht völlig überzeugt. Die Ungewißheit stürzt ihn in Verzweiflung, und verleitet ihn fast, sich selbst zu ermorden. Vertieft in diese trübsinnigen Gedanken, tritt er auf und überlegt:

Sein oder Nichtsein; dieses ist die Frage!
Ist's edler, im Gemüth des Schicksals Wuth
Und giftige Geschoß zu dulden; oder
Sein ganzes Heer von Qualen zu bekämpfen,
Und kämpfend zu vergehn. — Vergehen? — Schlafen!
Mehr heißt es nicht. Ein süßer Schlummer ist's,
Der uns von tausend Herzensangst befreit,
Die dieses Fleisches Erbtheil sind. — Wie würdig
Des frommen Wunsches ist vergehen, schlafen! —
Doch schlafen? — Nicht auch träumen? Ach, hier liegt
Der Knoten; Träume, die im Todesschlaf
Uns schrecken, wenn einst dies Fleisch verweht,
Sind furchtbar. Diese lehren uns geduldig
Des langen Lebens schweres Joch ertragen.
Wer litte sonst des Glückes Schmach und Geißel,
Der Stolzen Uebermuth, die Tyrannei
Der Mächtigen, die Qual verschmähter Liebe,
Den Mißbrauch der Gesetze, und jedes Schalks
Verspottung der Verdienste, mit Geduld?
Könnt' uns ein bloßer Dolch die Ruhe schenken,
Wo ist der Thor, der unter dieser Bürde
Des Lebens länger seufzete? — Allein
Die Furcht vor dem, was nach dem Tode folgt,
Das Land, von da kein Reisender zurück
Auf Erden kam, entwaffnen unsern Muth.
Wir leiden lieber hier bewußte Qual,
Eh' wir zu jener Ungewißheit fliehen. —
So macht uns alle das Gewissen feige!
Die Ueberlegung kränkt mit bleicher Farbe
Das Angesicht des feurigsten Entschlusses.
Dies unterbricht die größte Unternehmung
In ihrem Lauf, und jede wichtige That
Erstirbt — — —

Unter allen Gattungen vom Erhabenen erfordert das Erhabene in den Leidenschaften, wenn die Seele jetzt von Schrecken, Reue, Zorn und Verzweiflung plötzlich betäubt wird, den allerungekünstelsten Ausdruck. Ein aufgebrachtes Gemüth ist einzig und allein mit seinem Affecte beschäftigt, und jeder Begriff, der es davon entfernen will, ist ihm eine Marter. Die Seele arbei-

tet unter der Menge von Vorstellungen, die sie im Augenblicke eines heftigen Affects übereilen; sie drängen sich alle zum Ausbruche, und da der Mund sie nicht alle zugleich aussprechen kann, so stockt er, und vermag kaum die einzelnen Worte zu sagen, die sich ihm am ersten darbieten. —

Was konnte Oedip z. B. in dem entsetzlichen Augenblicke sagen, da sich ihm durch die Aussage des alten Hasthedienten, das ganze Geheimniß aufklärte, und er es empfand, daß ihn selbst der schreckliche Fluch treffen müsse, den er wider den Mörder des Lajus ausgesprochen?

Weh! weh! nunmehr ist alles klar!

läßt ihn Sophokles ausrufen. Oedip, dem in dieser Sache so manche Orakelsprüche, Zeugnisse und Umstände bekannt waren, die zum Theil sich unter einander, zum Theil seinem eigenen Selbstbewußtsein zu widersprechen scheinen, vernimmt nunmehr mit Entsetzen, daß sie alle gar wohl übereinstimmen, und daß er der Elendeste unter allen Sterblichen sei. Weh, weh! ist der Ausdruck der Natur in der ersten Betäubung, der Seufzer, den der Unglückliche ausstößt, wenn sich ihm keine Worte darbieten; und die erste Idee, die in der Seele des Oedip wieder erwachen konnte, mußte auf die Uebereinstimmung der Umstände eine Beziehung haben; nunmehr ist alles klar!

Seneka hingegen, dem dieses viel zu ruhig scheint, läßt seinen Oedip, bei derselben Gelegenheit, ganz anders rasen:

Dehisce tellus, tuque tenebrarum potens
In Tartara ima, rector umbrarum, rape.

Man sieht, je brausender die Worte, desto kälter bleibt das Herz; denn wir fühlen es, daß wir den stolzirenden Dichter, und nicht den unglücklichen Oedip hören.

Im Makbeth des Shakespear's erfährt Makduff, daß Makbeth sein Schloß eingenommen und seine Frau und Kinder umgebracht habe. Makduff fällt in eine tiefe Schwermuth. Sein Freund will ihn trösten; aber er hört nicht, denkt immer über die Mittel zur Rache nach, und bricht endlich in die schrecklichen Worte aus: er hat keine Kinder!

Diese wenigen Worte athmen mehr Rachsucht, als in einer ganzen Rede hätte ausgedrückt werden können.

Als Joseph sich vor Wehmuth nicht länger halten konnte und alle Umstehende entfernte, um sich seinen Brüdern zu erkennen zu geben, was für Worte sollte er jetzt finden, den Zustand

seiner Seele auszudrücken? Wie setzten Brüdern in einem Nu zu erkennen geben, daß er der von ihnen gemißhandelte, aber doch ihr Bruder sei? Ich bin Joseph, spricht er, lebt mein Vater noch? und die Brüder konnten ihm nicht antworten; denn sie erschraken vor ihm.

Longin hat bereits bemerkt, daß das wahre Erhabene öfters durch ein bloßes Stillschweigen erhalten werden kann. „Das Erhabene," sagt er in der neunten Abtheilung seiner Abhandlung, „ist nichts als ein Nachklang des großen Geistes. Und darum bewundern wir zuweilen das bloße Denken eines Menschen, wenn er auch kein Wort redet, wie das Stillschweigen eines Ajax in der Hölle*), welches mehr Hohes in sich enthält, als alles, was er hätte sagen können." Dieses beredte Stillschweigen ist vom Virgil**) nachgeahmt worden, da er von der Dido, welche vom Aeneas in den elisäischen Feldern angeredet wird, also sagt:

Illa solo fixos oculos aversa tenebat,
Nec magis incepto vultum sermone movetur,
Quam si dura silex, aut stet Marpesia cautes.
Tandem proripuit sese, atque inimica refugit
In nemus umbriferum.

Klopstock hat unter den neuern dieses erhabene Stillschweigen gleichfalls anzubringen gesucht, und zwar da, als Abdiel von dem bußfertigen Abbadona, der vor dem Abfalle sein Freund war, angeredet wird. Ich getraue mich aber nicht zu bestimmen, mit welchem Erfolge.

Wird nun diese stumme Beredtsamkeit, wenn man sie so nennen kann, mit dem Erhabenen in den Leidenschaften am rechten Orte verknüpft, so kann sie auf das Gemüth eines aufmerksamen Zuschauers die allerglücklichste Wirkung thun.

In dem Oedip des Sophokles (4. Aufz. 3. Auft.) sagt der korinthische Schäfer zum Oedip in Gegenwart der Jokaste, er könnte nur unbesorgt nach Korinth zurückkehren; Merope wäre seine Mutter nicht, und Polybius wäre sein Vater nicht gewesen; er, der Schäfer, habe ihn auf dem Berge Citheron gefunden und von da nach Korinth gebracht. Diese Nachricht muß das Gemüth der Jokaste wie ein Donnerschlag treffen. Jetzt ist sie von ihrem entsetzlichen Schicksale völlig unterrichtet. Sie hat ihren

*) Odyssee B. XI. V. 563.
**) Aeneis B. VI. V. 469.

Sohn auf eben diesem Berge lassen aussetzen; aus Furcht, er möchte einst, vermöge des Orakelspruchs, seinen Vater Laius umbringen; Oedip ist auf diesem Berge gefunden worden, und ist jetzt ihr Gemahl. Die dunkeln Reden des Tiresias, und das ganze schreckliche Geheimniß klärt sich nunmehr auf einmal in ihrer Seele auf. Aber sie verstummt. Der Schmerz hat sie so sehr betäubt, daß sie wie eine Bildsäule dasteht. Ihr Gemahl und Sohn fährt fort, den Schäfer auszuforschen. Welche Verzweiflung muß sich während dieser Unterredung in ihren Blicken zeigen! Oedip, den die schrecklichsten Zweifel quälen, läßt sich von seinem Vorwitze treiben, auch an sie eine Frage zu thun. Jetzt erwacht sie gleichsam aus ihrem Todesschlummer:

„Wie!" versetzt sie, „was hat er gesagt? — Um des Himmels Willen! wenn du dich selbst liebst, höre auf, weiter zu forschen! Ich bin so elend genug.

Oedip. „Sei nur ruhig! Und wenn ich von dreifachen Sklaven abstamme, so kann es dich nicht schänden.

Jokaste. Dennoch folge mir; laß dich erbitten! o thue es nicht!

Oedip. Nein! ich muß die Wahrheit an's Licht bringen.

Jokaste. Ach wüßtest du, was für wichtige Gründe ich habe, dich davon abzuhalten!

Oedip. Eben diese geheimen Gründe verdoppeln meine Unruhe.

Jokaste. (bei Seite) Bejammernswerther! — — — Möchtest du doch nimmer erfahren, wer du bist!

Oedip. Man bringe schleunig den andern Schäfer her. Laßt die Königinn immer sich meines Standes schämen, und mit dem ihrigen groß thun.

Jokaste. Weh! weh! Unglücklichster unter allen Sterblichen! Dieß ist alles, was ich dir noch zu sagen habe — ich kann nicht mehr: — —". (geht ab).

So redet das wahre Erhabene in den Leidenschaften. Das Verstummen der Jokaste, so lange die Rede nicht an sie gerichtet gewesen; die wilden verzweiflungsvollen Blicke, die Beklemmung und das convulsivische Zittern in allen Gliedern, mit welchen eine gute Schauspielerinn dieses fürchterliche Stillschweigen begleiten muß, setzen den ganzen Schauplatz, der von der Ungeduld des Oedips und von der nahen Entwicklung des großen Geheimnisses in beständiger Erwartung unterhalten wird, in das

äußerste Schrecken. Er ist zwar noch nicht völlig von dem Schicksale der Jokaste unterrichtet, allein desto schrecklicher sind die Ahnungen, zu welchen ihr Betragen, die Orakelsprüche und die Reden des Tiresias Anlaß geben. Endlich redet sie, aber welche Worte! welche Verwirrung! „Wie! was hat er gesagt? Um des Himmels willen, u. s. w.“ Im Abgehen gibt sie uns deutlich genug zu verstehen, welchen Vorsatz sie in ihrer Brust nährt, und ohne Zeugen auszuführen eilt. „Dies ist alles, was ich dir noch zu sagen habe — ich kann nichts mehr.“ Wer zittert jetzt nicht für ihr Leben? Wer begleitet sie nicht mit den Augen, und wünscht, daß man sie nicht ihrer Verzweiflung überlassen möchte? Nur Oedip ist allzu sehr mit sich selbst beschäftigt, und vermuthet von ihrer Seite keine Gefahr. Sie geht ab, und wir erfahren im Anfange des fünften Aufzuges, unsere Besorgniß sei nur allzu gegründet gewesen.

So viel vom Erhabenen von der ersten Gattung, bei welchem der Grund zur Bewunderung in der vorzustellenden Sache selbst anzutreffen ist. Vielleicht habe ich mich allzu lang dabei aufgehalten; allein das Erhabene in den Gesinnungen hat eine desto weitläuftigere Ausführung erfordert, da unter allen Exempeln von Erhabenen, die Longin anführt, fast kein einziges zu finden, das zu dieser Klasse zu zählen sei. Ich nehme das Stillschweigen des Ajax aus, welches wirklich dahin gehört, wie auch die bekannte Ausrufung dieses Helden: „O Vater Zevs! errette die Griechen von der Finsterniß, laß es helle werden, daß unsere Augen wieder sehen. Am hellen Tage bring allenfalls uns um, wenn du es so beschlossen!“ die Longin in der neunten Abtheilung anführt.

Die zweite Gattung des Erhabenen ist diejenige, da die Bewunderung mehr auf die Kunst der Vorstellung, als auf das Vorgestellte, und also, wie vorhin gezeigt worden, mehrentheils auf das Genie und die außerordentlichen Fähigkeiten des Künstlers zurückfällt. Der Gegenstand an sich kann öfters nichts hohes, nichts außerordentliches enthalten; allein wir bewundern die großen Talente des Dichters, seine glückliche Einbildungskraft, sein Vermögen zu erdichten, seine tiefe Einsicht in die Natur der Dinge, in die Charaktere und Leidenschaften, und die edle Art, mit welcher er seine vortreffliche Gedanken zu äußern gewußt hat. Ein Mensch, der sich sterbend auf dem Schlachtfelde herumwälzt, ist an sich kein bewundernswürdiger Gegenstand. Wer bewun-

dert aber nicht das Genie eines Klopstocks, wenn er diesen Gegenstand schildert. Der erste glückliche Einfall, dadurch er sich ein Feld zu großen Gedanken öffnet, war, daß er keinen gemeinen Menschen, sondern einen Gotteslengner in diesem Zustande abbildet:

— — — Der kommende Sieger
Und das blumende Roß, der rauschenden Panzer Getöse,
Und das Geschwei, und der Tödtenden Wuth, und der donnernde Himmel
Stürmt über ihm. Er liegt, und sinkt mit gespaltenem Haupte
Dumm und gedankenlos unter den Todten, und glaubt zu vergehen.
Darauf erhebt er sich wieder, und ist noch, und denkt noch, und flucht,
Daß er noch ist, und spritzt mit bleichen sterbenden Händen
Blut gen Himmel. Gott flucht er, und wollt' ihn gerne noch leugnen.
Mess. 1. B. S. IV.

Dasjenige, was die Maler fracas nennen, das wilde Getümmel auf einem Schlachtfelde, welches hier mit den vortrefflichsten Zügen geschildert ist, setzt das Gemüth des Lesers in die äußerste Bewegung. Die wüthende Verzweiflung des Gotteslengners, der jetzt fühlt, daß ein Gott ist, zieht mitten in diesem gewaltigen Geräusche unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich, und füllt uns mit Abscheu und Bestürzung. Das Grausenvolle, das Entsetzliche bestürmt unsere Seele von allem Seiten; allenthalben finden wir das Sinnlichunermeßliche, das Schauer auf Schauer erregt, und, wie oben gezeigt worden, die Empfindung des Erhabenen unterstützt. — Welch ein Gedanke!

— Gott flucht er, und wollt' ihn gern noch leugnen.

Wie erhaben ist folgende Beschreibung eines Sterbenden:

— Dem Sterbenden brechen die Augen, und starren,
Sehen nicht mehr. Ihm schwindet das Antlitz der Erd' und des Himmels
Tief in die Nacht. Er höret nicht mehr die Stimme des Menschen,
Noch der Freundschaft zärtliche Klagen. Er selbst kann nicht reden,
Und mit bebender Zunge den bangen Abschied kaum stammeln.
Athmet tiefer herauf; ein kalter ängstlicher Schweiß läuft
Ueber sein Antlitz, das Herz schlägt langsam, dann steht's, dann stirbt er.
Mess. B. 1. S. V.

Diese Beschreibung hat, ihrem innern Werthe nach, eine große Aehnlichkeit mit der Beschreibung der eifersüchtigen Liebe der Sappho, die uns Longin aufbehalten, und davon der englische Zuschauer sagt, daß dieses Fragment eines Gedichts dasjenige für die Dichter sei, was der bekannte antike Rumpf für den

Michel Angelo gewesen. — Alle dergleichen Gegenstände, als der Tod, ein Schlachtfeld, die Verzweiflung, sind nun zwar an und für sich nicht bewundernswürdig, und werden es bloß in der Nachahmung durch das Genie des Künstlers, allein sie sind ihrer Natur nach fürchterlich, grausenvoll, und unterstützen durch das ihnen beiwohnende Sinnlichunermeßliche die Empfindung des Erhabenen; daher sie auch von den Künstlern vorzüglich gewählt zu werden pflegen.

Es gibt aber auch ganz gleichgültige Gegenstände, die dem Künstler nicht den geringsten Vorschub thun, und es ganz den Kräften seines Genies überlassen, in wie weit sie uns erhaben scheinen, das heißt, unsere Bewunderung verdienen wollen. Ein Beispiel von dieser Gattung ist die vom Login gerühmte Stelle im Demosthenes. „Wollt ihr denn, gesteht es mir, beständig herumlaufen, und euch unter einander fragen, was gibt es Neues? Was kann wohl Neueres sein, als daß ein Mann aus Macedonien ganz Griechenland bekriegt? Ist Philippus gestorben? Nein, bei Gott! nicht; er ist nur unpaß. Allein, o ihr Athenienser! was geht dieses euch an? Gesetzt, es begegne ihm etwas menschliches; gewiß, ihr würdet euch einen andern Philippus machen." Wo liegt hier das Große? Was anders erregt hier die Idee des Unermeßlichen, als der bewundernswürdige Geist des Redners, der sich der allerkleinsten Umstände so glücklich zu bedienen weiß, um seiner Rede Leben, Nachdruck und Begeisterung zu ertheilen?

Niemand weiß glücklicher von den gemeinsten Umständen Vortheil zu ziehen, und sie durch eine glückliche Wendung erhaben zu machen, als Shakespear. Die Wirkung dieses Erhabenen muß desto stärker sein, je unvermutheter es überrascht, und je weniger man sich zu der Geringfügigkeit der Ursache solcher wichtigen und tragischen Folgen versehen hatte. Ich will einige Beispiele hiervon aus dem Hamlet anführen. Der König läßt Lustbarkeiten anstellen, um die Melancholie des Prinzen zu zerstreuen. Man führt Schauspiele auf. Hamlet hat das Trauerspiel Hekuba aufführen sehen. Er scheint bei guter Laune zu sein. Die Gesellschaft verläßt ihn, und nun erstaune man über die tragischen Folgen, die Shakespear aus diesen gemeinen Umständen zu ziehen weiß. — Der Prinz spricht mit sich selber:

O welch ein kriechender, elender Sklave
Muß Hamlet sein! — Wie ungeheuer! dieser Gaukler

Erdichtet Kummer, träumt von Leidenschaft,
Und seine Seele folgt der Phantasei,
Und wirkt; entflammt sein Angesicht, verleiht
Den Augen Thränen, seinen Blicken wilde
Bestürzung, seiner Stimm' ein tödtlich Röcheln;
Der ganze Mann entspricht dem eingefaßten Wahne.
Für wen? — Für Hekuba?
Was geht ihn Hekuba, was geht er sie an?
Und er kann weinen? O was wird er thun,
Hätt er den Trieb zur Leidenschaft, der mich
Anspornet? u. s. w.

Hamlet Act. II.

Welch ein Meisterzug! Die Erfahrung lehrt, daß die Trübsinnigen bei jeder Gelegenheit, öfters in unsern Aufmunterungen selbst, ganz unvermuthet einen Uebergang zur herrschenden Vorstellung ihrer Schwermuth finden, und je mehr man sie davon abgeführt zu haben glaubt, desto plötzlicher stürzen sie zurück. Diese Erfahrung hat das Genie des Shakespear's geleitet, so oft er die Melancholie zu schildern hatte. Sein Hamlet und sein Lear sind voll von dergleichen unerwarteten Uebergängen, darüber der Zuschauer sich entsetzen muß.

Im dritten Aufzuge sucht Gildenstern, ein vormaliger Vertrauter des Hamlet, auf Veranlassung des Königs, ihn auszuforschen, und die geheime Ursache seiner Schwermuth zu erfahren. Der Prinz merkt es, und wird unwillig:

Gildenstern. O mein Prinz! meine Pflicht ist vielleicht zu kühn, allein — —

Hamlet. Das verstehe ich nicht recht. Willst du mich aufmuntern, so spiele hier auf dieser trefflichen Flöte.

Gildenstern. Das kann ich nicht, mein Prinz!

Hamlet. O spiele doch!

Gildenstern. In der That, ich kann nicht.

Hamlet. Ich bitte.

Gildenstern. Ich weiß sie nicht anzusetzen, mein Prinz!

Hamlet. Das ist so leicht, als die Kunst zu lügen. Hier lege die Finger, hier den Daumen an. Mit dem Munde gib der Flöte deinen Athem; so wird sie entzückende Töne sprechen. Versuche es!

Gildenstern. Umsonst! Ich habe die Wissenschaft nicht, die geringste Harmonie herauszubringen.

Hamlet. So? Wofür siehest du mich also an? Du

willst mir die Töne ablocken, die im Innersten meines Herzens verborgen liegen. Auf mir zu spielen hältst du für eine leichte Kunst. Und in diesem schlechten Holze liegt eine bezaubernde Stimme, eine göttliche Musik, und du kannst sie nicht zum Laute bringen. O du verstehst noch weniger die Kunst, meinem Herzen seine harmonische Töne abzulocken! u. s. w.

Niemand als ein Shakespear darf sich unterstehen, solche gemeine Umstände auf die Bühne zu bringen, denn Niemand als er besitzt die Kunst, Gebrauch davon zu machen. Muß der Zuschauer hier nicht so betroffen stehen, als Gildenstern, der die überlegene Klugheit des Prinzen empfindet, und sich voller Beschämung entfernt?

Wenn der Künstler uns in seinem Werke von den Vollkommenheiten, die er in einem hohen Grade besitzt, anschauend und sinnlich überzeugen will, so muß er sein Augenmerk auf die vorzüglichsten und größten Schönheiten richten, die seine Vorstellung beleben können. Die kleinen Pinselzüge bezeugen zwar die letzte Hand des Meisters, seinen Fleiß und seine Sorgfalt, uns zu gefallen. Aber in ihnen ist gewiß das Erhabene nicht zu suchen, das unsere Bewunderung verdient. Die Bewunderung ist ein Zoll, den wir den außerordentlichen Gaben des Geistes schuldig sind. Diese werden im engsten Verstande das Genie genannt. Wo also in einem Werke der Kunst, sinnliche Merkmale des Genies anzutreffen sind, da sind wir bereit, dem Künstler die ihm gebührende Bewunderung abzutragen. Allein die unerheblichen Nebenumstände, die letzte Ausführung eines Bildes, die zwar mit zum Gemälde gehören, aber keinen wesentlichen Theil desselben ausmachen, zeigen den Fleiß und die Mühe nur allzu deutlich an, die sie dem Künstler gekostet, und wir sind gewohnt, so viel vom Genie abzurechnen, als wir dem Fleiße zuschreiben.

Man sieht also, daß bei dieser Gattung vom Erhabenen, dem Künstler freisteht, den ganzen Reichthum seiner Kunst anzuwenden, um die Schönheiten, die er durch seine glückliche Denkungsart hervorgebracht hat, in ihr wahres Licht zu setzen; und hierdurch unterscheidet sich diese Gattung von der ersten, da man dem naiven und ungekünstelten Vortrage den Vorzug geben muß; daß aber indessen der Künstler auch hier die kleinen Schönheiten, die einen niedrigern Geist vielleicht lang genug beschäftigen könnten, seiner Aufmerksamkeit und seines Fleißes nicht würdigen, und sie nur alsdann nicht verwerfen darf, wenn sie sich ihm

gleichsam von selbst anbieten. Ich begnüge mich, ein einziges Exempel hiervon anzuführen. Der heilige Psalmendichter sagt von der Sonne (Ps. 19, 6.):

Sie kömmt hervor, wie ein Bräutgam aus seiner Kammer,
Und freut sich, wie ein Held, zu laufen den Weg.

Beide Gleichnisse sind ungemein erhaben, und besonders in dem letztern findet Hogarth einen ähnlichen Gedanken mit dem sehr berühmten antiken Apollo, den der Künstler als den Gott des Tages durch die Geschwindigkeit, mit welcher er hervor zu treten und seine Pfeile abzuschießen scheint, so trefflich charakterisirt hat, wenn anders der Pfeil die Sonnenstrahlen bedeuten kann. Allein diese vorzüglichen Schönheiten sind, selbst unter den Händen eines so großen Meisters, als Rousseau, wo nicht gar verschwunden doch wenigstens durch die fleißige Ausbildung sehr von ihrem Erhabenen heruntergesetzt worden.

Er setzt:

Cet astre ouvre sa carrière
Comme un époux glorieux,
Qui dès l'Aube matinale
De sa couche nuptiale
Sort brillant et radieux.

L'univers à sa présence
Semble sortir du néant.
Il prend sa course, il s'avance,
Comme un superbe géant.

Allhier findet man acht Worte aus dem Grundtext in neun Verse ausgedehnt, aber wie sehr haben sie unter dieser Ausdehnung gelitten! Herr Kramer hat dem ersten Gleichnisse seine Kürze gelassen; allein das zweite hat in seiner Uebersetzung fast noch mehr verloren, als in der französischen.

Im übrigen erhellt aus unsrer Erklärung, daß diese zweite Gattung vom Erhabenen sowohl in dem Gedanken, als im Ausdrucke bestehen könne, und zwar erstens in Ansehung der Gedanken, in dem Verstande sowohl, als in der Einbildungskraft, in der Erdichtung, den Gleichnissen, Sentenzen, Gesinnungen, Schilderungen der Charaktere, Leidenschaften und Sitten der Menschen, und der Gegenstände der Natur; und zweitens in Ansehung des Ausdrucks, im Gebrauche der Redezierathen, in der Wahl solcher Beiwörter, die die sinnlichsten Eigenschaften bezeichnen, in der Anordnung und Verbindung der Worte, und endlich im Wohl-

klange und in der Harmonie der Periode, weil der Künstler durch alle diese Schönheiten seine außerordentlichen Talente zu erkennen geben kann.

Es wird nicht nöthig sein, zu erinnern, daß man in den Werken der Kunst sehr oft die beiden Gattungen vom Erhabenen mit einander verbunden antreffe. In der Abhandlung: von den Hauptgrundsätzen der schönen Künste, ist bereits von der Nachahmung angemerkt worden, daß unser Vergnügen an der getroffenen Aehnlichkeit in einer künstlichen Nachahmung weit größer sei, als in einem von der Natur selbst hervorgebrachten Nachbilde; weil in dem ersten Falle die Rücksicht auf den Künstler sich mit einmischt und das Vergnügen erhöht. Nun gilt dieses nicht nur von der Nachahmung, sondern von allen Schönheiten überhaupt, wie gleichfalls daselbst erinnert worden. Sie gefallen weit mehr, wenn sie sogleich als Abdrücke von den Vollkommenheiten des Künstlers betrachtet werden, der sie hervorgebracht hat. So wenig er auch selbst zu erscheinen und zu glänzen suchen darf; so werden doch allezeit Fußtapfen des Genies zurückbleiben, die ihn gelegentlich verrathen, und den Riesen erkennen lassen, der sie eingedrückt hat. Daher kann in vielen Fällen die subjective Erhabenheit mit der objectiven verbunden werden. Nachdem aber die Bewunderung mehr auf den Gegenstand selbst, oder auf die Geschicklichkeit des Künstlers zurückfällt, so wird auch der Ausdruck mehr oder weniger geschmückt sein können, welches in einzelnen Fällen aus der Beschaffenheit des zu behandelnden Subjects, und aus der Absicht des Künstlers beurtheilt werden muß.

Auch würde es überflüssig sein, alle diese Betrachtungen durch Beispiele zu erläutern, da des Longin's Abhandlung in aller Händen ist, der sich einzig und allein mit der zweiten Gattung vom Erhabenen zu beschäftigen scheint. Meine Absicht war bloß, den Begriff des Erhabenen, davon in den Werken der schönen Künste und Wissenschaften so vielfältig die Rede ist, etwas deutlicher zu machen, und ich bin zufrieden, wenn mir dieses nicht gänzlich mißlungen ist. Ich begnüge mich, noch einige Anmerkungen hinzuzufügen.

Longin sagt, (im siebenten Hauptstücke seiner Schrift) „überhaupt kannst du sicher glauben, daß dieses wirklich schön und erhaben sei, welches allemal und allen Menschen gefällt."

Perrault ist mit diesem Satze des Longin nicht zufrieden,

und sagt Lavdin in seiner Antwort auf die erste Anmerkung des Boileau über den Longin, „daß man nach dieser Vorschrift das Erhabene sehr selten finden würde, weil Menschen von verschiedenem Alter, verschiedener Erziehung und Lebensart sich eben dasselbe Ding auf sehr verschiedene Weise vorstellten.“ Mich dünkt, Perrault habe nicht Unrecht, wenn vom Erhabenen der zweiten Gattung die Rede ist. Es gehört öfters eine tiefe Einsicht in die Geheimnisse der Kunst dazu, um die Talente des Künstlers bewundern zu können, und wie geringe ist die Anzahl der Edlen, die diese tiefe Einsicht besitzen! Allein das Erhabene in dem Gegenstande, und vornehmlich das Erhabene in den Gesinnungen muß gewiß Menschen von allerlei Gattung rühren, sobald sie die Worte verstehen, dadurch es ausgedrückt worden. Ja Leute von gemeiner Denkungsart, deren Gefühl nur nicht ganz verwöhnt worden, müssen das Erhabene in den Gesinnungen desto wunderbarer finden, je mehr es sich über ihre Denkungsart erhebt, und je weniger sie der menschlichen Seele solche Vollkommenheiten zugetraut hätten. — Man wirft ein: Ist nicht öfters von den feinsten Kunstrichtern über Stellen gestritten worden, ob sie zum Erhabenen zu zählen sind? Die Stelle aus der heiligen Schrift, z. E.: ‚Gott sprach: es werde Licht‘ u. s. w. gehört unstreitig zum Erhabenen von der ersten Gattung, und gleichwohl ist ihre Erhabenheit von einsichtsvollen Köpfen in Zweifel gezogen worden. Wo ist also hier die Einstimmung, die wir für ein Kennzeichen von dem Erhabenen der ersten Gattung ansehen wollen? — Allein man bedenke, die Gegner des Longin haben niemals gezweifelt, daß die Begebenheit, „Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht,“ an sich erhaben sei. Nur dieses haben sie nicht zugeben wollen, daß die Absicht des Gesetzgebers gewesen sei, hiermit etwas Erhabenes zu sagen; das heißt, sie gestanden dieser Stelle die Erhabenheit von dem ersten Range zu, und nur die von der zweiten Gattung ward von ihnen in Zweifel gezogen. Man sieht auch in den Streitschriften, die über diese Stelle gewechselt worden sind, mit Verwunderung, wie wenig die Kunstrichter sich einander verstehen wollen. Die eine Partei beruft sich immer auf die Erhabenheit der Handlung und Einfalt des Ausdrucks, die andere übergeht dieses mit Stillschweigen, und redet nur von der Absicht des Gesetzgebers, der, menschlich zu reden,

hier gewiß seine Seelenkräfte in keine sonderliche Unkosten setzen wollte, um etwas Erhabenes hervorzubringen. Hätten sie sich erklärt, so wäre der Streit entschieden gewesen.

Longin hat also nicht nur darin Recht, daß dasjenige wirklich schön und erhaben sei, welches allemal und allen Menschen gefällt, sondern man kann, wenn von dem Erhabenen der ersten Gattung die Rede ist, den Satz auch umkehren, und sagen, das Erhabene müsse allemal und allen Menschen gefallen. Die unmittelbar darauf folgenden Worte des griechischen Kunstrichters geben auch zu erkennen, daß er eigentlich von dem Erhabenen von der ersten Gattung rede, wenn er sagt, daß es allemal und allen Menschen gefalle, ob er gleich diesen wesentlichen Unterschied nirgend ausdrücklich angegeben hat. Er sagt: „Wenn Leute von mancherlei Neigungen, von ungleicher Lebensart, die in ihren Wissenschaften und Jahren unterschieden sind, dennoch zugleich von etwas gerührt worden, so gibt gleichsam die Vereinigung von so vielen Uneinigkeiten uns desto größere Gewißheit, daß diejenigen, welche man so bewundert, unfehlbar etwas Hohes an sich haben müssen."

Im übrigen, da das Erhabene nur bei großen und außerordentlichen Fähigkeiten der Seele stattfindet, so wird der gemeine Witz, oder die Fähigkeit an verschiedenen Dingen etwas Gemeinschaftliches zu bemerken*), das keine sonderlich wichtige Folgen

*) Der holländische Uebersetzer sagt, diese Erklärung schiene ihm zu eng, und bloß auf Antithesen zu passen. Allein die Antithese ist eine Figur der Rede, in welcher entgegengesetzte Begriffe neben einander gestellt werden, damit sie sich wechselsweise heben: z. B.

Victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni.

zu schlecht für einen Gott, zu gut fürs Ohngefähr.

Die Fertigkeit, Antithesen zu machen, ist eine Art des Witzes, weil sich zu widersprechen scheinende Merkmale in einem Gesichtspunkte gezeigt werden müssen, in welchem sie sich vertragen. Hingegen ist der Witz allgemeiner. Eine jede Aehnlichkeit, Gleichheit, jedes Verhältniß, jede Beziehung, die an verschiedenen Dingen wahrgenommen wird, ist eine Wirkung des Witzes, und ein Gedanke ist witzig, der dieses Uebereinkommende bemerkt, wenn auch die Dinge nicht ausdrücklich in Opposition gebracht werden, wie in der Antithese geschieht. Um den gemeinen Witz von dem hohen zu unterscheiden, habe ich in der Erklärung des ersten hinzugesetzt, daß das bemerkte Uebereinkommende, oder Gemeinschaftliche keine wichtigen Folgen haben müsse. So unterscheidet man auch eine leere Scharfsinnigkeit von

hat, von dem Erhabenen, sowohl der ersten als zweiten Gattung billig ausgeschlossen. Die zugespitzten Gegensätze, die epigrammatischen Einfälle, der geschraubte und gekünstelte Witz können uns eine Zeitlang belustigen und anmuthig unterhalten; aber Bewunderung können sie niemals erregen. Ja sie können diese sogar hindern, indem sie Merkmale eines kleinen Geistes sind, dem ein bemerktes unerhebliches Verhältniß schon etwas Wichtiges ist. Beim Ausdrucke der Leidenschaften sind sie vollends unerträglich. Die kleinste Seele hat in einer Gemüthsbewegung wichtigere Geschäfte, als geringfügige Beziehungen und Verhältnisse zu bemerken und sich bei denselben zu verweilen. Nur ein gleichgültiges Gemüth hat öfters Langeweile genug, sich an Kleinigkeiten zu belustigen.

Indessen gilt dieses nur von dem gemeinen spitzfindigen Witze. Es gibt aber eine edle und große Art desselben, die keine leere Aehnlichkeiten, keine müssige Beziehungen und Verhältnisse, sondern fruchtbare Wahrheiten, und nicht selten würdige Empfindungen zum Grunde hat. Dieser höhere Witz ist eine fruchtbare Quelle des Erhabenen und Bewundernswürdigen in den schönen Wissenschaften. Die heftigste Leidenschaft selbst schließt sogar keine Antithese aus, die sich auf eine wichtige Wahrheit oder Empfindung stützt. Die guten Schriftsteller des Alterthums kannten nur diese ächte Art des Witzes, der zugleich vergnügt, rührt und unterrichtet; an dessen Stelle aber einige ihrer Nachfolger einen eitlen Schimmer eingeführt haben, der mehr blendet als erleuchtet. Beispiele von erhabenen in Witz eingekleideten Gedanken sind:

Die Antwort des Alexanders, als Parmenio zu ihm sagte: „ich würde des Darius Anerbieten annehmen, wenn ich Alexander wäre. Und ich auch", versetzte dieser Prinz, „wenn ich Parmenio wäre." —

„Wer nichts fürchten will", sagt ein alter Weltweiser, „der lerne Gott fürchten." Hieraus ist vermuthlich der erhabene Vers des Racine entsprungen:

---

einer fruchtbaren. Sie ist die Fähigkeit, in übereinkommenden Dingen Merkmale des Unterschiedes zu entdecken, und es kömmt darauf an, ob diese Merkmale von unwichtigen oder wichtigen Folgen sind. — Eigentlich zu reden, setzt die Antithese, in den mehrsten Fällen sowohl den Gebrauch der Scharfsinnigkeit, als den Gebrauch des Witzes voraus.

Je crains Dieu, cher Abner! et n'ai point d'autre crainte.

Athalie Act. 1. Sc. I.

Omnia terrarum subacta,
Praeter atrocem animum Catonis.

Horat.

Neque Cato post libertatem vixit, neque libertas post Catonem.

Senec.

Tout étoit Dieu, excepté Dieu même; et le monde que Dieu avoit fait pour manifester sa puissance, ! sembloit être devenu un temple d'idoles.

Bossuet hist. univ.

Fern unter ihnen hat das menſchliche Geſchlecht
Im Himmel und im Nichts, ein doppelt Bürgerrecht.
Aus ungleich feſtem Stoff hat Gott es auserleſen,
Halb zu der Ewigkeit, halb zum Verweſen.
Zweideutig Mittelding von Engeln und von Vieh,
Es überlebt ſich ſelbſt, es ſtirbt und ſtirbet nie.

Haller.

— — Der Menſch, wo iſt er her?
Zu ſchlecht für einen Gott, zu gut für's Ohngefähr.

Leſſing.

Wie elend, kümmerlich, wuchs ich die erſten Jahre
Zum Menſchen noch nicht reif, doch immer reif zur Bahre.

Eben derſelbe.

Die Mode und der Wahn ertheilt der Welt Befehle;
Die eine für den Leib, der andre für die Seele.

Duſch.

Exempel von pathetiſchen oder Leidenſchaft erregenden Antitheſen:

Wie ſitzt die Stadt ſo einſam, die ſonſt voll Volks war.
Die größte der Völker, die Fürſtinn der Länder iſt zinsbar worden.

Klagel. Jer. B. 1.

Annibalem pater filio meo potui placare. Filium Annibali non possum. — — — Vultum ipsius Annibalis, quem armati exercitus sustinere nequeunt, quem horret populus romanus . . . tu sustinebis? — — Deterreri hic sine te potius, quam illic vinci. Valeant apud te meae preces, sicut pro te hodie valuerunt.

Tit. Liv. L. 23. N. 9.

Lève — toi, triste objet d'horreur et de tendresse;
Lève — toi, cher appui, qu'espérait ma vieillesse:
Viens embrasser ton père! Il t'a du condamner;
Mais, s'il n'était Brutus, il t'allait pardonner.
Va, ne t'attendris point; sois plus Romain que moi;
Et que Rome t'admire en se vengeant de toi!
Brutus. A. V. Sc. 7.

Das Erhabene überhaupt, und insbesondere das von der ersten Gattung, steht mit dem naiven Ausdrucke, wie solches bereits oben erwähnt worden, in einer so genauen Verbindung, daß es nicht undienlich ist, hier zu untersuchen, worin das Naive bestehe, und wie weit man sich in den Werken der schönen Wissenschaften desselben bedienen könne. Man hat kein deutsches Wort, diese Eigenschaft des Ausdrucks zu bezeichnen. Natürlich, ungekünstelt, sagt zu wenig; indem man sich im gemeinen Leben öfters natürlich und ungeschmückt ausdrückt, ohne deswegen naiv zu sein. Edle Einfalt hingegen sagt zu viel, und bezeichnet nur eine gewisse Art des Naiven; denn man sagt auch öfters von gewissen komischen Ausdrücken, sie wären naiv, ob sie gleich nichts weniger, als edel sind*). Wir werden uns also mit diesem ausländischen Worte behelfen müssen; allein wir wollen den Begriff aufsuchen, den wir mit diesem Worte zu verbinden pflegen.

Die Einfalt ist unstreitig eine nothwendige Eigenschaft der Naivetät. Sobald ein Ausdruck tiefsinnig, lebhaft, voller Nachdruck oder mit vielen Zierathen versehen ist, so kann man ihm

---

*) Das niais der Franzosen, davon der holländische Uebersetzer bei dieser Gelegenheit spricht, scheint vom Naiven wesentlich unterschieden zu sein. Niais bedeutet eine gedankenlose und unthätige Einfalt, oder eine Unwissenheit des gemeinen Weltgebrauchs, die aus Dummheit entspringt. Si la simplicité se remarque dans l'extérieur et qu'elle soit accompagnée de nonchalance, elle fait le *niais*. La simplicité n'est pas incompatible avec la vivacité; jamais *niais* ne fut actif. (Dict. Encycl.) Sie kann zum Naiven Gelegenheit geben, wenn aus dieser unthätigen Einfalt etwas geschieht, oder gesagt wird, das von wichtigen Folgen ist. Uebrigens scheint mir die Anmerkung des Herrn Uebersetzers richtig zu sein, daß in der Malerei und Bildhauerkunst, außer dem hohen Naiven, oder der edlen Einfalt, das niais sich besser ausdrücken lasse, als das eigentliche Naive, indem dieses sich unter der Hand des bildenden Künstlers mehrentheils in Unschuld oder Unbesonnenheit verwandelt.

schlechterdings die Naivetät absprechen, und in so weit ist das Erhabene in dem Ausdrucke dem Naiven entgegengesetzt. Allein mit der bloßen Einfalt ist es nicht genug. Es muß unter diesem einfältigen Aeußerlichen ein schöner Gedanke, eine wichtige Wahrheit, eine edle Empfindung, oder ein Affect verborgen liegen, der sich auf eine ungekünstelte Art äußert. Bei einem bloß einfältigen Ausdrucke bleiben wir ohne Empfindung; wenn aber ein schöner Gedanke, wie eine edle Seele in diesem ungezierten Körper wohnt, so wird unser Herz von einer sanften Empfindung gerührt, und wir rufen fröhlich aus: dieses ist naiv! Die Sitten, die zu unsern Zeiten auf dem Lande herrschen, sind oft die allereinfältigsten. Sind sie aber so naiv als die Sitten der arkadischen Schäfer und der übrigen Bürger des güldenen Weltalters, die vielleicht nirgend anders, als in der Einbildung der Dichter existirt haben? Und was ist die Ursache anders von diesem Unterschiede, als die edlen Gesinnungen, die man diesen letztern neben ihrer äußerlichen Einfalt andichtet? — Vielleicht könnte man also folgende Erklärung festsetzen: „Wenn ein Gegenstand edel, schön, oder mit seinen wichtigen Folgen gedacht, und durch ein einfältiges Zeichen angedeutet wird, so heißt die Bezeichnung naiv.

Diese Erklärung würde nun zwar allen denjenigen Exempeln vollkommen anpassend sein, wo die Person, der das Naive in den Mund gelegt wird, wirklich schöne, edle oder wichtige Gedanken hat, und sich nur einfältiger Zeichen bedient; z. B. Virgil sagt in seiner dritten Ekloge:

Malo me Galatea petit, lasciva puella,
Et fugit ad salices, et se cupit ante videri.

Dieses ist ungemein naiv. Das Verstecken der Galatea scheint bloß ein unschuldiges Spiel zu sein. Allein es hat eine zärtliche Liebe zum Grunde; lasciva puella. Sie reizt den Schäfer durch dieses anmuthige Spiel, ihr hinter die Weiden zu folgen. Glücklicher konnte sie ihm ihre geheime Sehnsucht nicht zu verstehen geben*).

*) Der holländische Uebersetzer führt hier ein sehr niedliches Gedichtchen aus der Anthol. française (T. III. p. 93,) an, das ich meinen Lesern gleichfalls mittheilen will:

Revenés, charmante verdure:
Faites regner l'ombrage et l'amour dans nos bois!

Johann, der muntere Seifensieder bei dem Herrn von Hagedorn, gibt den zufriedenen Zustand seiner Seele, seine Genügsamkeit, Arbeitsamkeit und sein Vertrauen auf die Vorsehung, in den einfältigsten Ausdrücken zu erkennen. Er äußert die Gesinnungen eines Weltweisen, ohne dessen prahlerisches Geschwätze. Er beschämt seinen reichen Nachbar, ohne tiefsinnige Lehrsätze, ohne witzige Sittensprüche. Sein ganzes Betragen ist naiv.

Die Sinnschrift auf die in Erz gegossene Kuh des Myron:

Du Hirte, arum weilest du
So weit zurück nach mir!
Stichst mit dem Stachel auf mich zu,
Und rufest: Fort von hier!
Ich bin des Künstlers Myrons Kuh,
Und gehe nicht mit dir!

ist aus eben diesem Grunde naiv, weil sie dem ersten Anblick nach eine bloße Erzählung zu sein scheint, in Wahrheit aber ein schmeichelndes Lob für den Künstler enthält*).

A quoi s'amuse la nature?
Tout est encore glacé dans le plus beau des mois!
Si je viens vous presser de couvrir ce bocage,
Ce n'est que pour cacher aux regards des jaloux
Les pleurs que je répands pour un berger volage;
Ah! je n'aurai jamais d'autre besoin de vous. (bis)

*) Auch der Spottende nimmt zuweilen die Miene eines unschuldigen Erzählers an, um seine Absicht zu verbergen, und dadurch den Spott desto beißender zu machen. Lob und Tadel treffen beide desto stärker, je weniger Vorsatz sie verrathen, je mehr sie gleichsam von Ungefähr zu kommen scheinen. Z. B.:

O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch sie.
Er bechert gern, sie auch:
Er hat den Beutel gern,
Und spielet gern den Herrn;
Auch das ist ihr Gebrauch.
O wundervolle Harmonie!
Was er will, will auch sie.

Götze.

On dit que l'Abbé Roquette
Prêche les sermons d'autrui:
Moi, qui sçais qu'il les achète,
Je soutiens qu'ils sont à lui.

Boileau.

La Fontaine verliert ſeine Wohlthäterinn Madame de Laſabliere, und begegnet ſeinem Freund Mr. d'Hervart. „Mein lieber La Fontaine (ſprach dieſer rechtſchaffene Freund), ich habe das Unglück vernommen, das euch begegnet iſt. Ihr habt bei Madame de Laſabliere gewohnt; ſie lebt nicht mehr; ich wollte euch wohl vorſchlagen, zu mir zu ziehen". Dahin gehe ich eben, antwortete La Fontaine.

Der geweſene Wachtmeiſter Paul Werner (in Leſſings Soldatenglück) will ſeinen verabſchiedeten Major bereden, Geld von ihm anzunehmen. „Ich thue es ja nur der Intereſſen wegen", ſpricht er, „bei meiner armen Seele, nur der Intereſſen wegen! — Wenn ich manchmal dachte: wie wird es mit dir auf's Alter werden? wenn du zu Schanden gehauen biſt? wenn du nichts haben wirſt? wenn du wirſt betteln gehen müſſen? So dachte ich wieder: Nein, du wirſt nicht betteln gehen, du wirſt zum Major Tellheim gehn, der wird ſeinen letzten Pfennig mit dir theilen, der wird dich zu Tode füttern; bei dem wirſt du als ein ehrlicher Kerl ſterben können." Der Major ergreift ſeine Hand und fragt: Und, Kamerad, das denkſt du nicht noch? „Nein", ſpricht der ehrliche Werner", das denk ich nicht mehr. — Wer von mir nichts nehmen will, wenn er's bedarf, und ich's habe, will mir auch nichts geben, wenn er's hat, und ich's bedarf."

Ueberhaupt beſteht das Naive des ſittlichen Charakters in der Einfalt im Aeußerlichen, die ohne es zu wollen, innerliche Würde verräth; in einer Unwiſſenheit des Weltgebrauchs, in der Unbeſorgtheit für falſche Auslegung; in jenem zuverſichtlichen

---

Huissieurs, qu'on fasse silence!
Dit, en tenant audience,
Un Président de Baugé;
C'est un bruit à tête fendre,
Nous avons déjà jugé
Dix causes sans les entendre.
J. B. Rousseau.

Das Lob nimmt zuweilen die Maske des Tadels an, und iſt deſto ſchmeichelhafter:

Hélas, qu'est devenu ce tems, cet heureux tems,
Où les rois s'honoroient du nom de fainéans?

So wie umgekehrt der Tadel den Schein des Lobes annimmt, und durch die Ironie deſto ſchmerzender wird.

Wesen, das nicht Dummheit und Mangel der Begriffe, sondern Edelmuth, Unschuld, Güte des Herzens und die liebreiche Ueberredung zum Grunde hat, daß Andere gegen uns nicht schlimmer gesinnt sein werden, als wir gegen sie sind. Wenn wir also das äußerliche Thun und Lassen der Menschen als Zeichen ihrer innerlichen Sittlichkeit und Würde betrachten, so wird auch hier zum Naiven, Einfalt der Zeichen, nebst Würde und Wichtigkeit des Bezeichneten erfordert werden.

Mit dem Naiven in der Gesichtsbildung, das dem Maler und Bildhauer so gute Dienste thut, hat es eine ähnliche Beschaffenheit. Es ist allezeit das Ungesuchte, Kunstlose im Aeußerlichen, das ohne Absicht innerliche Vortrefflichkeit verräth. Da die Gesichtszüge, Mienen und Geberden der Menschen Zeichen ihrer Neigungen und Empfindungen sind, da jeder Zug im Gesichte eine Neigung, und jede Miene eine Bewegung des Herzens bedeutet, die ihr entspricht; so wird dem Inbegriff aller Züge und Geberden der Charakter des Naiven zugeschrieben, wenn sie gleichsam ohne Vorsatz, ohne Ansprüche, ohne Selbstbewußtsein, ein glückliches und übereinstimmendes System von Neigungen und Empfindnissen verrathen. Daher das Naive in dem Charakter des Kindes, wenn unter den sonst einförmigen Zügen eines kindischen Gesichts zarte Keime der Sanftmuth, Liebe, Unschuld und Holdseligkeit hervorsprossen. — Die Grazie, oder die hohe Schönheit in der Bewegung ist gleichfalls mit dem Naiven verbunden, da die Bewegungen des Reizenden natürlich, leichtfließend und sanft auf einander hinweggleiten, und ohne Vorsatz und Bewußtsein zu erkennen geben, daß die Triebfedern der Seele, die Regungen des Herzens, aus welcher diese freiwilligen Bewegungen fließen, eben so ungezwungen spielen, eben so sanft übereinstimmen, und eben so kunstlos sich entwickeln. Daher ist auch allezeit die Idee der Unschuld und der sittlichen Einfalt mit der hohen Grazie verbunden. — Je mehr diese Schönheit in der Bewegung mit Bewußtsein verbunden und ein Werk des Vorsatzes zu sein scheint, desto mehr weicht sie von dem Naiven ab, und erlangt den Charakter des Gesuchten, und wenn die innern Regungen damit nicht übereinkommen, des Affectirten. — Nichts ist so abgeschmackt, als affectirte Naivetät, oder Einfalt im Aeußerlichen, der wir es ansehen, daß sie Absichten hat, und Ansprüche machen will. — Hingegen wenn die Einfalt in den Bewegungen zugleich Gedankenlosigkeit und Mangel der Empfindung verräth,

so wird sie Dummheit genannt; und wenn sich die Unthätigkeit hinzugesellt, so erlangen wir das Niais, davon zu Anfange dieser Abhandlung in der Anmerkung gesprochen worden. — Ueberhaupt also würde, diesen Betrachtungen zufolge, zum Naiven allezeit kunstlose Einfalt im Aeußerlichen, und Würde oder Wichtigkeit im Innern erfordert werden.

Indessen finden wir Beispiele, da derjenige, der etwas Naives sagt, wirklich nicht mehr dabei denkt, als die Worte mit sich bringen, deren er sich bedient; da also, von seiner Seite wenigstens, das Innere nicht mehr Würde hat, als das Aeußerliche; die Zuhörer aber sind durch andere Umstände in den Stand gesetzt worden, bei den gleichgültigscheinenden Worten weit mehr zu denken, oder aus denselben wichtige Folgen zu ziehen. Im George Dandin des Moliere erzählt Lobin dem Dandin selbst, ohne ihn zu kennen, die Buhlereien seiner Frau, und verbietet ihm, solches dem Dandin zu Ohren kommen zu lassen. Im Weggehen ruft er ihm noch nach: Bouche cousue au moins! Die Situation ist naiv. Lobin hat weiter keine schlimme Absicht, als nur ein wenig zu plaudern, und erweckt dadurch die Eifersucht des Dandin.

Die bekannte Stelle beim Gellert (Fabeln und Erzählungen 2. B. S. 115.)

> Was sagten Sie, Papa? Sie haben sich versprochen,
> Ich sollt' erst vierzehn Jahre sein?
> Nein, vierzehn Jahr und sieben Wochen.

ist ungemein naiv, weil Fiekchen, ohne es zu merken, die geheimen Wünsche ihres Herzens verräth. Sie will ihren Vater zurechtweisen, daß er sich um sieben Wochen verrechnet, und zeigt dadurch, wie genau sie selbst rechnen müsse. Sie verräth also wider ihre Absicht, mehr als sie hat sagen wollen; und gleichwohl nennt man ihre Antwort naiv.

So entfährt uns zuweilen, aus Uebereilung, ein naives Wort, wodurch unser wichtiges Geheimniß verrathen wird. In einer Gesellschaft von Weibern, die sich einander durch Mährchen in dem Geschmacke der Gageure de trois commères belustigten, erzählte eine, als die Reihe an sie kam, von Jemand, der da hätte verreiset sein sollen, und beschloß ihre Erzählung: „plötzlich ging die Thüre auf, und wer sollte es anders sein, als ihr Mann selbst?" — Ihr Mann! sprachen die andern erschrocken, ihr Mann! — ja", versetzte sie in der Eile, „ich war auch ganz des Todes vor Entsetzen".

Wenn dieses in der Hitze des Affects geschieht, so kann ein naives Verrathen der geheimsten Gedanken von sehr tragischer Wirkung sein. In Herrn Weissens Romeo und Julie findet man einen Zug von dieser Art. Die Gräfinn Kapellet, die sehr davon entfernt ist, ihre Julie für verliebt in den Romeo zu halten, und vielmehr Ursach hat zu glauben, sie hasse diesen Montecchi, wie ihre ganze Familie ihn haßt und verfolgt, weil er ihren Vetter, den Thebaldo, umgebracht, (über dessen Tod Julie vorgibt, untröstlich zu sein, da sie es doch eigentlich über die Entfernung des Romeo ist); die Gräfin kömmt, ihre Tochter aufzuheitern, und ihr die Nachricht zu bringen, daß der Graf von Lodrona um sie angesucht habe:

Mad. Kapellet. — ich bringe dir eine fröhliche Nachricht, Julie! für uns alle; für dich am meisten fröhlich.

Julie (haſtig) Hat Romeo Verzeihung erhalten? — — (erschrocken) ach! wie schwach ist mein Kopf! — — ist Romeo bestraft?

Ein französischer Schriftsteller (Dict. Encycl. Art. Naiveté) unterscheidet, wie es scheint nicht ohne seinen Sprachgebrauch für sich zu haben, eine Naivetät und die Naivetät. „Eine Naivetät, spricht er, nennt man einen Gedanken, einen Zug der Einbildungskraft, ein Empfindniß, das uns wider unsern Willen entwischt, und uns zuweilen schaden kann. Ein Ausdruck der Lebhaftigkeit, Unbedachtsamkeit oder Unerfahrenheit in den Gebräuchen der Welt. Von dieser Art ist die Antwort einer Frau an ihren sterbenden Mann, der ihr die Person beschrieb, die sie nach seinem Tode heirathen sollte: Nimm ihn, sprach er, du wirst sehr wohl thun! Ach! antwortete sie, ich habe auch schon daran gedacht.

„Die Naivetät aber ist die Sprache des schönen Genies und der einsichtsvollen Einfalt. Sie ist das einfältigste Gemälde einer feinen und sinnreichen Idee, das Meisterstück der Kunst für denjenigen, dem sie nicht natürlich ist.“

Da indessen beide Gattungen des Naiven gewisse Merkmale gemein haben, so wird man schon, um keine derselben auszuschließen, die Erklärung vom Naiven etwas weiter ausdehnen müssen. Wenn durch ein einfältiges Zeichen eine bezeichnete Sache verstanden wird, die selbst wichtig ist, aber von wichtigen Folgen sein kann, die Absicht des Redenden mag gewesen sein, mehr zu

verstehen zu geben, als er sagt, oder er mag, ohne Vorsatz und zuweilen wider denselben, von ungefähr mehr verrathen haben, so heißt in beiden Fällen die Bezeichnung naiv.

Da es nun offenbar ist, daß bei dem Naiven die bezeichnete Sache größer und wichtiger in die Sinne fällt, als das Zeichen, so wird man sie auch lebhafter empfinden müssen. Das heißt, wir werden die bezeichnete Sache anschauend erkennen; denn wir haben eine anschauende Erkenntniß von einer Sache, wenn wir das Bezeichnete uns lebhafter vorstellen, als das Zeichen. — Der naive Ausdruck gewährt eine anschauende Erkenntniß, die also vollkommen, und wenn sie uns eine Menge von Merkmalen zugleich wahrnehmen läßt, sinnlich vollkommen ist; daher ist das Naive dem Endzwecke der schönen Künste gemäß, denn das Wesen der schönen Künste besteht in einer sinnlich vollkommenen Vorstellung.

Hieraus erhellt auch die Ursache, warum wir den ungekünstelten Ausdruck des Erhabenen von der ersten Gattung, naiv genannt haben, denn die Zeichen sind einfältig, ungeschmückt, und die bezeichnete Sache erhaben und von großer Wichtigkeit.

Indessen ist es auch gewiß, daß sich der Künstler nur alsdann eines naiven Ausdruck, oder solcher Zeichen, die kleiner sind als die bezeichnete Sache, bedienen darf, wenn sich aus den Umständen, Gemüthsbeschaffenheiten und Charaktern der eingeführten Personen, Grund angeben läßt, warum er nicht lieber solche Zeichen gewählt, die dem Bezeichneten völlig angemessen sind. Dieses geschieht in folgenden Fällen: 1) in dem Erhabenen von der ersten Gattung, und vornehmlich in erhabenen Gesinnungen und Leidenschaften, wie bereits oben gezeigt worden; 2) in den Schäfergedichten, oder sonst ländlichen Kunstwerken, wo man den eingeführten Personen Empfindung und Gedanken, aber keine studirte Ausdrücke, Stellungen und Gebehrden zutraut; 3) in Reden, die unschuldigen Kindern in den Mund gelegt werden, als dem kleinen Joas in der Athalie des Racine, da dieser kleine Prinz der Tyrannei in den allerunschuldigsten Ausdrückungen die bittersten Vorwürfe macht; und der Arabella in Lessings Miß Sara Sampson, wo dieses Kind von lauter Güte und Unschuld spricht, in dem Augenblicke, da die Gemüther des Mellefonts und der unmenschlichen Marwood von den heftigsten Leidenschaften zerrissen werden. Von dieser Gattung ist die meisterliche

Stelle im Homer, da Hektor von der Andromache den allerzärtlichsten Abschied nimmt, sie vielleicht ewig nicht wieder zu sehen, und der kleine Astyanax sich vor dem Haarbusch fürchtet, der auf dem Helme des Helden winkt, und sich weinend in die Arme der Amme verbirgt; 4) in Lob und Spottgedichten, um die Absicht des Dichters zu verbergen, und sie dadurch desto sicherer zu erhalten; und endlich 5) in Lustspielen und komischen Schriften überhaupt, wo der Kontrast des Zeichens mit der bezeichneten Sache lächerlich werden kann, wie in der angeführten Stelle aus dem George Dandin, oder in der Ecole des Femmes eben dieses Schriftstellers, da die Agnese dem argwöhnischen Arnolph in ihrer Einfalt alle Freiheiten erzählt, die sie dem Horaz verstattet hat, die an sich, wenigstens von ihrer Seite ganz unschuldig waren, den Arnolph aber in die äußerste Eifersucht bringen.

Die Wirkungen des Naiven sind zuvörderst ein angenehmes Staunen, ein geringer Grad der Verwunderung, über die unvermuthete Wichtigkeit, die unter der Einfalt im Aeußerlichen verborgen lag. Wir heften gern unsere Aufmerksamkeit an einen Gegenstand, der uns immer mehr und mehr entdecken läßt, je länger wir uns bei demselben verweilen, der uns gleichsam mehr hält, als er zu versprechen schien. Ist nun dieses innerliche Wichtige ein hoher Grad der Vollkommenheit, so folgt das schauernde Gefühl des Erhabenen, das aber mit einer fröhlichen Empfindung verbunden ist, die dem Lachen sehr nahe kömmt. Denn die Einfalt des Zeichens macht mit der Wichtigkeit der bezeichneten Sache, oder der Folgen, die daraus fließen, eine Art von Kontrast, der zum Lachen bewegt, und wenn er nicht von stärkern Empfindungen unterdrückt wird, sich auch durch ein wirkliches Lachen zu erkennen gibt. — Ueberwältigt vom Erhabenen, ist es kein Lachen mehr, das der Kontrast hervorbringt, sondern die Spur eines holden Lächelns, das sich um die Lippen zieht, und in hohe Bewunderung verliert. Dieses ist allezeit die Empfindung, die wir haben, wenn wir von dem Naiven im sittlichen Charakter überrascht werden. Der Unempfindsame, der nach dem Scheine urtheilt, wird das sittliche Naive nicht ohne Lachen wahrnehmen; denn er sieht weiter nichts, als den Kontrast mit dem ihm besser bekannten Weltgebrauche, und das Ungereimte in dem zu sichern Vertrauen auf Anderer Güte, das ihn zum lauten

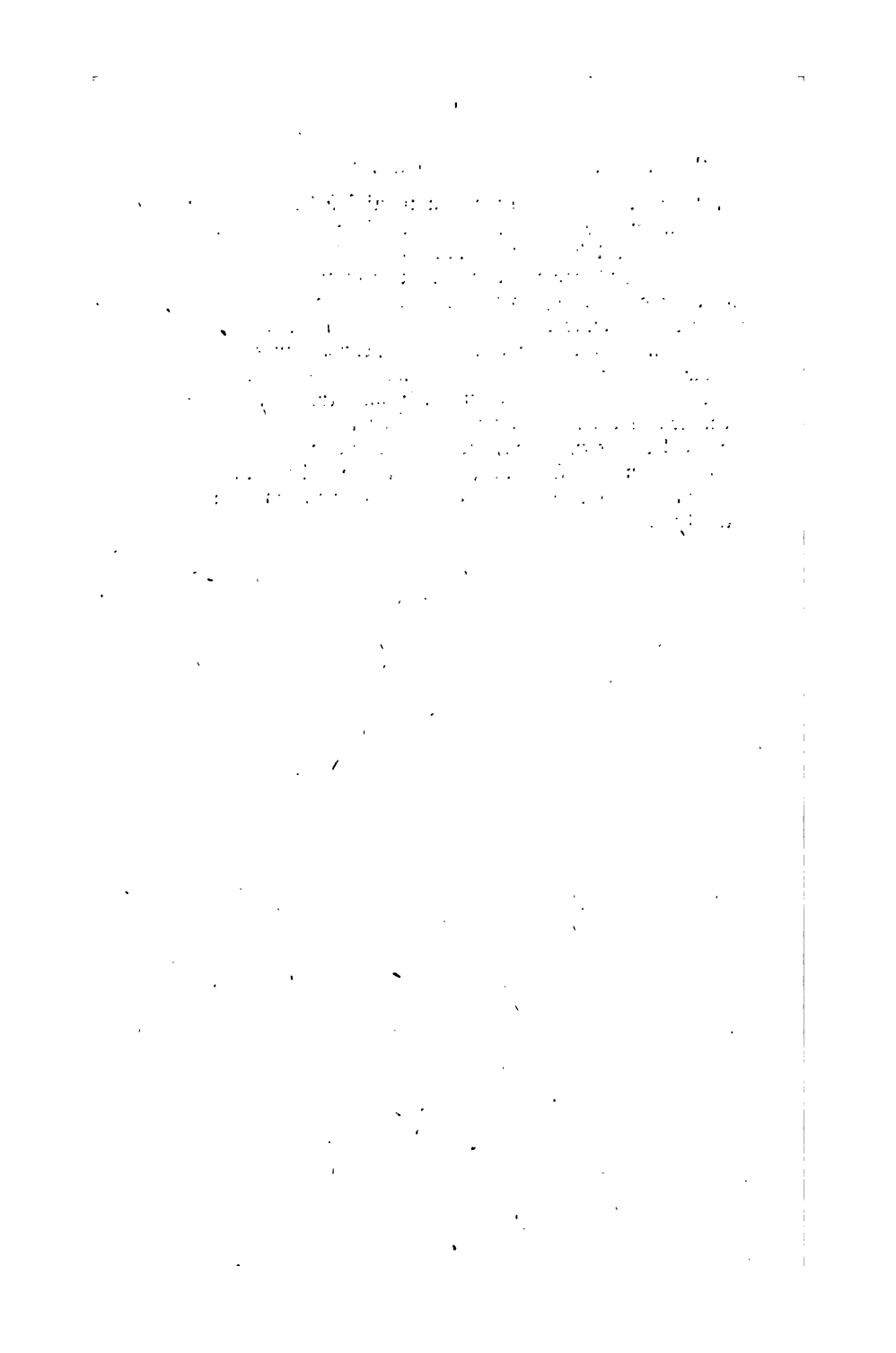
Gelächter reizt. Der Mann von empfindsamem Herzen hingegen sieht durch, bis auf die innere Würde, erkennt den Edelmuth, aus welchem jene Ungewißheit und anscheinende Ungereimtheit entspringt, und indem sich seine Lippen zum Lachen regen, ergießt sich ein Schauer durch sein Herz, und löst dieses Lachen in ein verwunderungsvolles Nachdenken auf. Das Naive in den Gesichtszügen hat eine ähnliche Wirkung, nur daß hier das Lachen sich durch weit schwächere Spuren zeigen wird, weil der Kontrast hier so merklich nicht ist. Der Unempfindsame sieht es mit gleichgültigen Augen an, weil ihm die Mienen und Gesichtszüge unbedeutend zu sein scheinen; und bei dem Scharfsichtigen zeigt sich die Wirkung des Kontrastes nicht weiter, als in einer sanften Oeffnung der Lippen und fast unmerklichen Verlängerung des Mundes, die mehr Wohlgefallen ist, als Lächeln.

Ist aber das Innere des Naiven ein Uebel ohne Gefahr, eine Schwachheit, ein Fehler, eine Thorheit, die weiter kein merkliches Unglück zur Folge haben, so ist das Naive bloß lächerlich; und in diesem Falle kömmt es darauf an, ob derjenige, der das Naive vorbringt, die Absicht hat mehr zu verstehen zu geben, als er sagt, oder ob wir wider seine Absicht mehr errathen. In dem ersten Falle macht er uns zu lachen, in dem zweiten wird er selbst lächerlich. Beispiele hiervon sind im Vorhergehenden häufig genug angeführt worden, und die Anwendung ist so leicht, daß wir sie billig dem Leser überlassen.

Wenn aber das Innere des Naiven eine wirkliche Gefahr ist, ein Unglück, das eine Person betrifft, an deren Schicksal wir Antheil nehmen, so ist das Naive tragisch; und zwar wenn die Gefahr, als eine Folge der Naivetät zu fürchten ist, so ist die Wirkung schrecklich und schlägt alle Empfindung des Lächerlichen nieder. Ein Beispiel hiervon ist die oben angeführte Stelle aus dem Trauerspiele Romeo und Julie, wie nicht weniger das allzu offenherzige Geständniß der Monime im Mithridat des Racine, da diese Prinzessinn sich von dem schlauen Mithridat treuherzig machen läßt, und ihm ihr Liebesverständniß gesteht, in während der Erzählung aber mit Schrecken wahrnimmt, daß sich Mithridat entfärbt, und vor Wuth bleich zu werden anfängt.

Ist aber das zu befürchtende Uebel keine Folge der Naivetät, sondern mit derselben auf eine andere Weise, als Zeichen mit dem Bezeichneten verbunden, so kann das Lächeln, das aus dem be-

merkten Kontrast entspringt, neben den traurigsten Empfindungen bestehen. Andromache lächelt über die einfältigste Furcht des kleinen Astyanax, und heiße Zähren rollen gleichwohl von ihren Wangen herunter. Das ganze Parterre lacht über die Unschuld der kleinen Arabella, ohne daß dadurch die tragische Empfindung verringert wird. Ja unser Mitleiden mit diesen Kindern wird desto lebhafter, je mehr sie durch ihre naiven Handlungen zu erkennen geben, daß sie das Unglück nicht fühlen, welches sie doch am meisten betrifft. Man sieht hieraus, wie ungegründet die Meinung einiger Kunstrichter sei, die alle Empfindungen, die einen Anstrich vom Lächerlichen haben, von der tragischen Schaubühne verbannen wollen. Diese Materie verdiente eine weitere Ausführung, allein sie gehört hier zu dem Endzwecke nicht, den ich mir vorgesetzt habe.



IV.

Ueber die

Wahrscheinlichkeit.

Unter den Erkenntniſſen, die wir zu erlangen haben, kann die Wahrſcheinlichkeit vielleicht für die nothwendigſte gehalten werden, weil ſie unſerer eingeſchränkten Sphäre angemeſſen iſt, und in den meiſten Fällen die Stelle der Gewißheit vertreten muß. Ihr Einfluß in das Thun und Laſſen der Menſchen, und vermittelſt dieſer in ihre Glückſeligkeit, hat den Weltweiſen von jeher ſo ſehr in die Augen geleuchtet, daß ſie ſich eher haben einkommen laſſen, die Stützen der Wahrheit ſelbſt, als die Stützen der Wahrſcheinlichkeit wanken zu machen. Man hat angemerkt, daß die Zweifler, die nirgend eine völlige Ueberzeugung zulaſſen wollen, und ſogar in dem Satze des Widerſpruchs noch Ungewißheit zu finden glauben, dennoch im gemeinen Leben eben ſo handeln, wie der große Haufe der Menſchen, die ſich von einer ziemlichen Anzahl ewiger Wahrheiten für völlig überzeugt halten. Bayle, der ſich der Sache der allgemeinen Zweifler eifrigſt angenommen, gab zu ihrer Vertheidigung vor, ſie ließen ſich in ihren Handlungen von der Wahrſcheinlichkeit leiten. Man ſieht alſo, daß ihnen die Wahrſcheinlichkeit den Beifall abgenöthigt haben muß, den ſie der Wahrheit ſelbſt zu geben ſich weigerten.

Man hat ſchon längſt erkannt, daß die allgemeinen Lehren der Weltweisheit und Mathematik, allzu weit von den vorkommenden Begebenheiten in der Natur entfernt ſind. Wenn ihre abgezogenen Schlüſſe auf einzelne Fälle angewendet werden ſollen, ſo muß öfters ein Schritt geſchehen, bei welchem uns die Regeln der gemeinen Vernunftkunſt verlaſſen. Wir müſſen Sätze annehmen, von deren Richtigkeit wir nicht genug überzeugt ſind; wir müſſen Urſachen und Wirkung mit einander verbinden, deren Verknüpfung eben nicht nothwendig ſcheint; wir müſſen Begebenheiten aus Begebenheiten vermuthen, die nicht völlig in einander gegründet ſind; kurz, wir müſſen uns auf Wahrſcheinlichkeiten

stützen, die, wenn sie nicht eine andere Art zu schließen*), doch wenigstens andere Grundmaximen, eine andere Art von Vordersätzen vorauszusetzen scheinen.

Die Mathematiker, die die Grenzen ihrer Wissenschaft schneller erweitert, als die Weltweisen, haben in dem letzten Jahrhunderte auch in dem Felde des Wahrscheinlichen große Entdeckungen gemacht. In allen Arten von Glücksspielen, Wetten, Assecuranzen, Lotterien, in einigen Rechtshändeln, ja sogar in Ansehung der historischen Glaubwürdigkeit, haben sie die wahrscheinlichen Fälle gegen einander berechnet, und die Größe der Erwartung, oder den Grad der Wahrscheinlichkeit nach dieser Ausrechnung bestimmt. Man braucht nur die Namen Pascal, Fermatius, Hugens, Halley, Craig, Petty, Montmort, Moivre, Bernoulli und Euler zu kennen, um sich von ihren Entdeckungen den würdigsten Begriff zu machen.

Ein Weltweiser, der den Wunsch des Herrn von Leibnitz zu erfüllen, eine Vernunftkunst des Wahrscheinlichen erfinden wollte, müßte die Geschicklichkeit besitzen, von den besondern Regeln, die uns diese großen Mathematiker gegeben, das Allgemeine zu abstrahiren, und hernach eine größere Anzahl von besondern Regeln gleichsam a priori heraus zu bringen.

Ich traue mir weder mathematische Einsicht noch Erfindungskraft genug zu, dieses schwere Werk zu unternehmen; allein ich bin bei der Untersuchung der Gründe, darauf sich die Berechnungen dieser großen Geister stützen, auf einige Gedanken gerathen, die wenigstens zum fernern Nachdenken Anlaß geben können. Meine vornehmste Absicht ist auch dabei, denen, die an den Vorzügen eines systematischen Kopfes zweifeln, ein Exempel von der ungemeinen Fruchtbarkeit der Wolfischen Definitionen vorzulegen. Man wird in der Folge sehen, daß ich mich seiner Erklärung vom Wahrscheinlichen bedient, und mittelst dieser auf Folgen gekommen bin, darauf mich weder die Bernoullische, noch die s'Gravesandische Definition von der Wahrscheinlichkeit so natürlich geleitet haben würde.

Eine jede Wahrheit besteht in einem Satze, in welchem von einem bestimmten Subjecte etwas bejaht oder verneint wird. In beiden Fällen muß aus der Bestimmung des Subjects begreiflich gemacht werden können, warum ihm dasjenige, was von ihm

*) Siehe Wolfii Logic. §. 588.

ausgesagt wird, zukomme oder nicht zukomme. Man nennt die Bestimmungen des Subjects, aus welchem das Prädikat folgt, die Wahrheitsgründe[1]), weil sie den Grund enthalten, warum ein Satz wahr sei.

Sind uns nun alle diese Wahrheitsgründe bekannt, und wir begreifen die Art und Weise, wie aus ihnen das Prädikat nothwendig erfolge, so sind wir von der Wahrheit überzeugt[2]), und unsere Ueberzeugung erlangt den Namen einer mathematischen Evidenz. Von dieser Art sind alle Sätze in der reinen Mathematik, und in der Logik selbst, so wie einige in der Metaphysik und in der theoretischen Sittenlehre.

Wenn uns aber nur einige von diesen Wahrheitsgründen gegeben sind, und wir schließen daraus auf eine Folge, die durch dieselbe nicht völlig bestimmt ist, so gehört der Satz zu den wahrscheinlichen Erkenntnissen[3]), und wir sind von seiner Richtigkeit nicht völlig überzeugt.

Aus dem Verhältnisse der gegebenen Wahrheitsgründe zu denjenigen, die zur völligen Gewißheit gehören, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt, und man eignet einem Satze nur einen geringen Grad der Wahrscheinlichkeit zu, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind. Ist die Hälfte derselben gegeben, so ist der Satz zweifelhaft. Wenn uns aber mehr Gründe gegeben sind, als zur Gewißheit fehlen, so pflegen wir schlechtweg zu sagen: der Satz sei wahrscheinlich[4]).

Wir wollen diese Sätze durch ein Beispiel erläutern. Titius reiset mit drei andern Personen durch einen unsichern Wald, und man erfährt, daß einer von ihnen das Leben verloren hat. Sollen wir nun mit Gewißheit behaupten, daß Titius todt sei, so müssen uns noch folgende drei Wahrheitsgründe gegeben werden:

1. Kajus ist nicht ermordet:
2. Sempronius ist nicht ermordet:
3. Mävius ist nicht ermordet:

---

[1]) Wolfii Logic. §. 573.
[2]) Daselbst §. 574.
[3]) Daselbst §. 578.
[4]) Mit den Mathematikern zu reden, kann man die Wahrheit mit einem maximo, und die Wahrscheinlichkeit mit der veränderlichen Größe vergleichen. Man nehme aber dieses maximum ja für kein infinitum, weil sonst der Grad der Wahrscheinlichkeit = 0 sein müßte. Aus den Exempeln wird dieses deutlicher erhellen.

alsdann folgt unwiderſprechlich, Titius ſei ermordet. So lange uns aber dieſe drei Wahrheitsgründe noch fehlen, und wir nicht mehr als den einzigen Grund, einer von den Reiſenden ſei ermordet, vor uns haben, ſo verhält ſich der Grad der Wahrſcheinlichkeit, daß Titius todt ſei, zur Gewißheit, wie 1 : 1 + 3 oder = 1 : 4, d. h., die Quantität der Wahrſcheinlichkeit = ¼, und alſo iſt der Fall noch weniger als zweifelhaft.

Hätten aber zwei von der Geſellſchaft das Leben eingebüßt, ſo fehlten uns nur zwei Wahrheitsgründe zur Gewißheit; folglich der Grad der Wahrſcheinlichkeit zur Gewißheit = 2 : 4 und alſo = ½, daher der Satz zweifelhaft.

Sind drei umgekommen, ſo verhält ſich die Wahrſcheinlichkeit, daß Titius todt ſei, zur Gewißheit = 3 : 4. In dieſem Falle nun ſagt man, es ſei wahrſcheinlich, daß Titius todt ſei.

Auf dieſen ſehr leichten Schlüſſen beruht der bekannte Grundſatz der Mathematiker, den ſie bei allen Ausrechnungen der Wahrſcheinlichkeit zum Grunde legen. Dieſer iſt:

> Wie ſich die Anzahl der Fälle, in welchen ein gewiſſer Erfolg erhalten wird, zu der Anzahl aller möglichen Fälle verhält, ſo verhält ſich die Wahrſcheinlichkeit dieſes Erfolgs zur Gewißheit.

Wenn man alſo fragt: wie groß iſt die Hoffnung eines Spielers, der den Einſatz a gewinnen ſoll, wenn er mit einem Würfel mehr als 4 Augen wirft? ſo iſt die Antwort = ⅓. Denn 6 verſchiedene Würfe ſind mit einem Würfel möglich, und in zwei, nämlich wenn 5 oder 6 Augen fallen, wird gewonnen; daher die Hoffnung zur Gewißheit = 2 a : 6 oder = ⅓. Die Hoffnung des Gegenſpielers iſt aus eben dieſem Grunde = ⅔. Daher auch der Einſatz nach dieſem Verhältniſſe einzurichten iſt.

In Act. Erudit. 1709 p. 465. glaubt Jemand in dieſem Schluſſe eine logiſche Unrichtigkeit zu bemerken. „Die Mathematiker", heißt es, „ſetzen zum voraus, daß alle 6 Würfe gleich möglich ſein ſollen, welches aber in der Natur niemals iſt, denn da iſt allezeit ein einziger Erfolg mit Gewißheit beſtimmt, und alle übrige ſind wenigſtens hypothetiſch unmöglich." Wolf ſelbſt in ſeiner lateiniſchen Logik (§. 578. Not.) ſcheint dieſen Einwurf wider die Vorausſetzung der Mathematiker gültig machen zu wollen, oder wenigſtens die Schwierigkeit nicht genug zu heben. Ich begreife nicht, wie dieſe hypothetiſche Beſtimmung in der Natur mit dem angeführten Grundſatz der Mathematiker ſtreiten ſollte;

ja ich getraue mir zu behaupten, daß eben diese hypothetische Unmöglichkeit aller übrigen Würfe der Grund sei, darauf die Berechnung des wahrscheinlichen Falles ruhe.

Die Frage war: „Wie groß ist die Hoffnung desjenigen, der den Einsatz gewinnen soll, wenn er mehr als 4 Augen wirft?" Das heißt: wie verhält sich die Anzahl der Wahrheitsgründe, daß Titius jetzt mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde, zur Gewißheit?

Sollen wir dieses mit Gewißheit behaupten können, so müssen wir überzeugt sein, es sei hypothetisch unmöglich, daß Titius jetzt mit einem Würfel 1, 2, 3 oder 4 Augen werfen werde. Die vier Wahrheitsgründe fehlen uns, und sie sind die Hoffnung des Gegenspielers Sempronius. Eben diesem Sempronius fehlt zur Gewißheit, daß er gewinnen werde, die Ueberzeugung, es sei hypothetisch unmöglich, daß Titius mit einem Würfel 5 oder 6 Augen werfen werde. Diese zwei Wahrheitsgründe fehlen ihm, und sie sind die Hoffnung des Titius; folglich die Hoffnung des Titius zu der Hoffnung des Sempronius = 2 : 4 oder 1 : 2. Daher die Hoffnung des Titius = $\frac{1}{3}$ und des Sempronius = $\frac{2}{3}$. —

In allen Exempeln, von welchen wir bisher geredet, war eine einfache Wahrscheinlichkeit zu berechnen. Unser Urtheil gründete sich auf folgenden allgemeinen Vernunftschluß:

Die Wahrscheinlichkeit eines gegebenen Erfolgs steht in eben dem Verhältnisse zur Gewißheit, wie die Anzahl der gegebenen Wahrheitsgründe, zu allen zusammen genommen.

Nun sind in diesem vorkommenden Falle die Anzahl aller Wahrheitsgründe = a, der gegebenen = b.

Daher die Wahrscheinlichkeit = b : a.

Der Untersatz war in unsern angeführten Exempeln mathematisch gewiß. Denn sowohl a als b sind mit Gewißheit bestimmt, und keinem Zweifel mehr unterworfen. Allein der Obersatz bestimmt nicht die Gewißheit, sondern nur die Wahrscheinlichkeit des gegebenen Erfolgs; daher auch die Folge im Schlußsatze eine einfache Wahrscheinlichkeit enthalten muß.

Wenn aber der Untersatz selbst, oder das Verhältniß der Fälle, in welchen gewonnen wird, zu allen möglichen unbekannt, und durch eine wahrscheinliche Berechnung erst zu finden wäre, so würde der Schlußsatz eine zusammengesetzte Wahrscheinlichkeit

erlangen. Ein Beispiel hiervon gibt s'Gravesand in seiner Einleitung in die Weltweisheit:

„Wir wollen setzen", sagt er, „es greife Jemand in einen Topf, in welchem sich schwarze und weiße Kugeln befinden, und wir sollen sagen, wie wahrscheinlich es sei, daß die erste, die er heraus zieht, schwarz, oder daß sie weiß sein wird."

„Die Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Gewißheit, wie die Zahl der schwarzen Kugeln, zu der ganzen Zahl derselben; allein diese Zahlen sind uns beide unbekannt!"

„Wir können aber, ohne uns um die Zahlen selbst zu bekümmern, das Verhältniß der einen gegen die andere, welche wir suchen, entdecken, wenn vorher öfters eine oder etliche von diesen Kugeln herausgenommen worden sind. Denn die Anzahl aller Kugeln, welche dergestalt aus dem Topfe genommen, verhält sich zu der Zahl der schwarzen, die sich unter derselben befanden, wie die Gewißheit zu der gesuchten Wahrscheinlichkeit. In der That, setzt s'Gravesand hinzu, ist diese Art, die Wahrscheinlichkeit zu berechnen, einigen kleinen Fehlern unterworfen. Wenn aber die Anzahl der Kugeln, die aus dem Topfe gezogen worden, etwas groß ist, so sind die Fehler in der Anwendung in keine Betrachtung zu ziehen." So weit der angeführte Schriftsteller. Die Richtigkeit dieses Verfahrens läßt sich durch folgende Gründe darthun.

So wie es wahrscheinlich ist, daß sich dasjenige zutragen wird, wozu die wenigsten Wahrheitsgründe fehlen, eben so wahrscheinlich ist es, daß sich dasjenige zugetragen hat, wozu uns die meisten Wahrheitsgründe gegeben sind. Wenn man also eine gewisse Anzahl Kugeln herausgezogen hat, so ist zu vermuthen, daß alles nach dem Verhältnisse der Wahrscheinlichkeit erfolgt, und dasjenige nicht ausgeblieben sei, wofür man die meisten Wahrheitsgründe hatte. Es ist also wahrscheinlich, daß sich die Anzahl der schwarzen, die sich unter den herauskommenden befinden, zu der Anzahl der weißen verhalte, wie die Wahrscheinlichkeit, daß lauter schwarze, zur Wahrscheinlichkeit, daß lauter weiße Kugeln herauskommen werden (so wie man nämlich vor dem Herausziehen hätte vermuthen müssen), oder wie aus angefügter Rechnung zu sehen ist*), wie die Anzahl aller schwarzen in dem Topfe

*) Herausgenommene schwarze Kugel = a
weiße = b

sind, zu der Anzahl aller weißen, die sich darin befinden. Je größer die Zahl der herausgenommenen Kugeln ist, desto wahrscheinlicher ist es, daß das angegebene Verhältniß richtig sei. Denn je mehr Kugeln herausgenommen sind, desto öfter muß der Erfolg wider die Wahrscheinlichkeit gewesen sein, wenn die Abweichung in dem Verhältnisse einen merklichen Unterschied ausmachen sollte. Wir können also folgenden Vernunftschluß machen:

Wie die Anzahl der schwarzen Kugeln im Topfe, zu der Anzahl aller Kugeln darin*), so die Wahrscheinlichkeit, daß jetzt eine schwarze herauskommen wird, zur Gewißheit.

Nun verhält sich wahrscheinlicherweise die Zahl der schwarzen im Topfe, zu allen zusammen genommen, wie die Zahl der herausgenommenen schwarzen, zu der Anzahl aller Kugeln, die herausgekommen sind**):

Daher die Wahrscheinlichkeit, daß jetzt eine schwarze Kugel herauskommen werde, zur Gewißheit, wie die Zahl der herausgekommenen schwarzen Kugeln, zu der Zahl aller Kugeln, die herausgenommen worden.

Wodurch also der Satz des s'Gravesand bestätigt wird.

Da aber in diesem Schlusse beide Vordersätze keine völlige Gewißheit aussagen, sondern sich nur auf Wahrscheinlichkeiten stützen, so ist klar, daß in dem Schlußsatze eine doppelte Wahrscheinlichkeit liegen muß. s'Gravesand, der von den zusammengesetzten Wahrscheinlichkeiten besonders handelt, hätte diese Art füglich mit darunter rechnen können. Weil aber die Wahrscheinlichkeit des Untersatzes sehr schwer zu berechnen ist, so hat er lieber auf die Fehler in der Anwendung nicht sehen wollen, die nicht anders als sehr klein sein können, wenn die Zahl der herausgenommenen Kugeln etwas groß ist.

Diese Art von Wahrscheinlichkeit, da wir das Verhältniß der Fälle selbst, erst durch einen wahrscheinlichen Schluß suchen

---

Herausgenommene schwarze Kugel im Topfe = y
weiße = x

Wahrscheinlichkeit, daß a + b lauter weiße Kugeln sein werden = a x + b x. Daß a + b lauter schwarze sein werden = a y + b y. Daher a b = a y + b y : a x + b x und a : b = y : x.

*) = x + y : y.

**) x + y = a + b : a.

müssen, nennt Rüdiger*) die medizinische Wahrscheinlichkeit, weil man in der Heilungskunst aus dem Verhältnisse derer, die an einer gegebenen Krankheit gestorben, oder durch ein gewisses Arzneimittel genesen sind, zu der Zahl derjenigen, bei welchen dieses nicht erfolgt ist, auf die Wahrscheinlichkeit in einzelnen vorkommenden Fällen schließt; wiewohl man sich hier eigentlich auf die wahrscheinliche Verknüpfung zwischen Wirkung und Ursache stützen muß, von welcher ich bald ein mehreres sagen werde.

Aus gewissen Beobachtungen, die zu London und Paris einige Jahrhunderte hindurch angestellt worden, hat man die Anzahl festgesetzt, wie viel von 100 Kindern in den ersten 6 Jahren, von 6 bis 16, von 16 bis 26 u. s. w. zu sterben pflegen. Wenn nun in einem vorkommenden Falle zu berechnen ist, wie wahrscheinlich es sei, daß Mävius, der von einem gegebenen Alter ist, und eine gewisse Zeit abwesend gewesen, noch jetzt beim Leben sei, so lehrt Bernoulli**), wie dieses durch eine leichte Anwendung obiger allgemeinen Regeln zu berechnen ist.

Oefters ist die Wahrscheinlichkeit auch der Weg, dadurch man zur untrüglichen Gewißheit gelangt. Wenn wir alle Wahrheitsgründe, die in einem Subjecte liegen, nicht auf einmal übersehen können, so nimmt man vorerst einige von diesen Wahrheitsgründen an, um zu sehen, was aus ihnen erfolgen würde, wenn sie allein das Wesen des Subjects wirklich erschöpften. Den Erfolg, den man solchergestalt herausgebrache, nennt man eine Hypothese. Alsdann untersucht man, ob auch alle übrigen Wahrheitsgründe mit dieser angenommenen Hypothese übereinstimmen. Ist dieses, so gelangt der Satz, der Anfangs nur eine Wahrscheinlichkeit hatte, zu einer völligen Gewißheit. Man wird außer der Algebra selten Exempel finden, daß die Wahrheit anders als vermittelst der Hypothesen gefunden worden sei. Ich nehme das Principium reductionis aus, als durch welches man öfters, ohne alle wahrscheinliche Voraussetzung gewisse Wahrheiten gleichsam mit der Demonstration zugleich erfinden kann.

Alle unsere Urtheile, die sich auf die Erfahrung, auf die Analogie und auf die Induction stützen, sind von dem sinnreichen Skeptiker David Hume in seinen philosophischen Versuchen ange-

*) De sensu veri et falsi.

**) Specim. artis consectandi ad quaestiones juris adplicatae. V Act. Erudit. T. IV. Suppl. p 159.

fochten worden. Die deutsche Uebersetzung dieses Werks ist in Aller Händen, und wir wollen uns dem vierten Versuche, den er „Skeptische Zweifel in Ansehung der Wirkung des Verstandes" betitelt, die vornehmsten Einwürfe anführen, die noch am meisten den Anschein haben, als wenn sie die physische Gewißheit aufheben könnten.

„Wo wir gleiche in die Sinne fallende Eigenschaften sehen", sagt Hume, „da erwarten wir auch gleiche geheime Kräfte, und machen unsere Rechnung auf gleiche Wirkung. Wenn ein Körper von gleicher Farbe und Beschaffenheit mit dem Brode, welches wir vorher gegessen haben, uns angeboten wird, so tragen wir kein Bedenken den Versuch zu wiederholen, und erwarten gleiche Nahrung und Stärkung mit Gewißheit. Nun ist dieses ein Verfahren der Seele, davon ich gern den Grund einsehen möchte. Man gesteht durchgehends, daß keine Verknüpfung zwischen den sinnlichen Eigenschaften und den geheimen Kräften bekannt sei. Unsere Vernunft kann also den Schluß à priori nicht gemacht haben. Und was die Erfahrung betrifft, so begreife ich eben nicht, wie sie auf künftige Zeiten und andere Gegenstände ausgedehnt werden könne, von welchen wir noch keine Erfahrung haben." (Man sieht leicht, daß hier auf den bekannten logischen Satz gezielt wird, daß wir niemals etwas Allgemeines wahrnehmen können; denn alle unsere Erfahrungen sind von einzelnen Dingen, die sowohl der Zeit als dem Raume und andern Nebenumständen nach bestimmt sind). Hume fährt fort:

„Die Summe und der Inbegriff aller unserer Experimentalschlüsse ist dieses: Von Ursachen, die gleichartig scheinen, erwarten wir gleichartige Wirkungen. Wenn dieser Schluß durch die Vernunft gemacht würde, warum ist er nicht gleich im Anfange und auf ein einziges Beispiel eben so vollkommen, als nach einer noch so langen Erfahrung? — Worin ist das Verfahren unserer Vernunft, wenn sie aus einem einzigen Beispiele einen Schluß macht, so unterschieden von demjenigen, wenn sie eben denselben Schluß aus hundert Beispielen folgert, welche von diesem einzelnen Exempel keineswegs unterschieden sind"?

In den vortrefflichen Anmerkungen, die ein Weltweiser der deutschen Uebersetzung beigefügt hat, wird diesen blendenden Einwürfen zwar gründlich genug begegnet, allein wir wollen uns bemühen, aus den oben festgesetzten Gründen der Wahrscheinlichkeit, die Schlüsse aus der Analogie, Erfahrung u. s. w. etwas

deutlicher zu machen. — s'Gravesand beweist, in seiner Einleitung in die Weltweisheit, die Zuverlässigkeit dieser Schlüsse aus dem Willen Gottes, weil das allervollkommenste Wesen beständig nach allgemeinen Gesetzen handeln müsse. Allein ich trage Bedenken, den Grund unserer Experimentalschlüsse auf den Willen Gottes zu legen. Man läßt den Atheisten allzu viel Ausflüchte, wenn man ihnen gleichsam aufdringt, daß sie alle Schlüsse leugnen können, welche auf der Analogie beruhen. Soll man auf alle die Beweise für die Existenz Gottes Verzicht thun müssen, in welchen nur ein einziger Vordersatz aus der Analogie hergeleitet wird? Wir wollen versuchen, ob wir den Knoten nicht auf eine vortheilhaftere Art auflösen können.

Wenn wir ein einziges Mal erfahren, daß zwei Begebenheiten A und B sich zu gleicher Zeit zutragen, oder unmittelbar auf einander folgen, so muß entweder die Begebenheit B in der Begebenheit A gegründet sein, oder A und B sind einer dritten nahen oder entfernten Ursache C untergeordnet, oder endlich A und B sind Wirkungen ganz verschiedener Ursachen, deren Existenz gar nicht von einander abhängt.

In den ersten beiden Fällen kann ein Grund angegeben werden, warum A und B sich zu gleicher Zeit, oder unmittelbar auf einander zutragen; in dem dritten Falle hingegen ist es in den Eigenschaften von A und B gar nicht gegründet, daß sie sich zusammenfügen sollen, und es ist als ein bloßer Zufall anzusehen, daß die beiden Ursachen, welche die Begebenheiten A und B hervorbringen, zu einerlei Zeit zusammengestoßen sind.

Je öfter man hingegen eben dieselben Begebenheiten zu gleicher Zeit wiederkommen sieht, desto unwahrscheinlicher wird der angenommene dritte Fall, daß nämlich diese beiden Begebenheiten gar nicht in einander gegründet sein sollten. Denn die Wahrscheinlichkeit, daß sich A und B durch einen bloßen Glücksfall zusammenfügen sollten, verhält sich zur Gewißheit, wie 1 zu der Zahl der beobachteten Fälle + 1 *). Je mehrmal man aber die Beobachtungen wiederholt hat, desto wahrscheinlicher wird es, daß

*) In der ersten Beobachtung war die Wahrscheinlichkeit $= \frac{1}{2}$
in der zweiten $= \frac{1}{3}$
in der dritten $= \frac{1}{4}$
in der vierten $= \frac{1}{5}$
$\frac{1}{n+1}$

es kein Zufall gewesen, sondern daß diese beiden Begebenheiten entweder in einander gegründet, oder einer dritten gemeinschaftlichen Ursache untergeordnet sind. In beiden Fällen kann man also mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß sich A nie ohne B, und wiederum B nie ohne A zutragen werde.

Wir wollen ein Exempel geben. Gesetzt es empfände Jemand einen Schwindel, so oft er Kaffee trinkt, so wird er mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, dieses Getränke sei die Ursache des empfundenen Schwindels gewesen. Jedoch zum ersten Male, da ihm dieses widerfahren ist, wird er nichts weniger als diesen wahrscheinlichen Schluß machen können. Es hätte eben sowohl eine ganz verschiedene Ursache sein können, daraus dieser Schwindel entstanden, die durch einen bloßen Zufall ihre Wirkung alsdann geäußert, da er eben Kaffee getrunken hatte. Je öfter er es aber versucht, desto wahrscheinlicher wird die Vermuthung, daß es kein bloßer Zufall gewesen, und der Grad der Wahrscheinlichkeit ist zur Gewißheit $= n : n + 1$ (wenn man durch n die Anzahl der angestellten Beobachtungen andeutet) und mit diesem Grade der Wahrscheinlichkeit befürchtet er, niemals Kaffee trinken zu können ohne den Schwindel zu bekommen. Wir wollen die Anwendung hiervon auf die bekanntesten Experimentalschlüsse machen. So oft wir Licht anzünden gesehen, so oft sind die Gegenstände um uns sichtbar geworden. Hätte es sich nur zufälliger Weise zugetragen, daß die Körper sichtbar geworden, ohne daß diese Erscheinung irgend mittelbar oder unmittelbar mit dem Anzünden des Lichts verknüpft gewesen wäre, so wäre die Begegnung dieser beiden Erscheinungen als ein bloßer Glücksfall zu berechnen, dessen Wahrscheinlichkeit sich zur Gewißheit verhielte, wie 1 zu der Menge der beobachteten Fälle + 1; folglich die Wahrscheinlichkeit des Gegentheils, wie die Menge der beobachteten Fälle, zur Gewißheit $= n : n + 1$.

Man hat gesehen, so oft einem Körper nicht widerstanden worden ist, so ist er niedergesunken, und man schloß mit einer Wahrscheinlichkeit, die sich zur Gewißheit verhält, wie $n : n + 2$, daß die Schwere allen Körpern gemein sei. Ob aber die Schwere unmittelbar in dem Wesen des Körpers gegründet ist, oder ob es eine Materie gibt, die die Körper schwer macht, kann durch die Erfahrung nicht ausgemacht werden, und die Meinungen der Weltweisen sind auch hierüber noch getheilt.

Eine gleiche Bewandtniß hat es mit dem Beispiele, das David Hume anführt. Die sinnlichen Eigenschaften des Brodes sind entweder mit seinen Nahrungskräften unmittelbar verknüpft, oder sie sind beide in dem innern Wesen des Brodes, als in einer gemeinschaftlichen Ursache gegründet, oder endlich war es ein bloßer Zufall, daß sich diese äußere Beschaffenheiten mit ihren Nahrungskräften zusammengetroffen haben. Die Wahrscheinlichkeit des letzten Falles verhält sich zur Gewißheit, wie $1 : n + 1$; daher die Wahrscheinlichkeit des entgegengesetzten Falles zur Gewißheit $= n : n + 1$. Je öfter wir also die Erfahrung angestellt, desto näher kömmt unsere Erwartung zur Gewißheit, und wenn n unendlich wäre, so wären wir vollkommen überzeugt.

Ich sage, wir werden nur alsdann vollkommen überzeugt, wenn n unendlich wird. Dieses erfordert noch einige Erläuterung; denn da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit allezeit ein bestimmtes Verhältniß habe, so sollte man glauben, die Wahrscheinlichkeit müßte durch eine endliche Anzahl von Würfen zur Gewißheit anwachsen können. Allein dieses wäre, wenn jeder hinzukommende Wurf gleich viel zur Gewißheit beitrüge, welches aber nicht geschieht; sondern der Beitrag zur Gewißheit nimmt nach einem bestimmten Verhältnisse beständig ab, und daher kann eine unendliche Reihe von solchen Beiträgen erfordert werden, ehe dadurch die endliche Quantität der Gewißheit erhalten wird. Ein Beispiel wird dieses deutlich machen. Gesetzt, Titius soll einen Einsatz gewinnen, wenn er mit einem Würfel 4, 5 oder 6 Augen trifft, so ist seine Hoffnung so groß, als die Hoffnung des Gegenspielers, und beide $= 1/2$. Man erlaube ihm zwei Würfe, so entzieht der zweite Wurf dem Gegenspieler die Hälfte seiner Hoffnung, denn da der zweite Wurf nur statt findet, wenn im ersten gefehlt wird, so kann er dem Titius nicht mehr bringen, als die Hälfte der ihm fehlenden Hoffnung, in unserm Falle $= 1/4$. Daher ist seine Hoffnung $= 3/4$, und des Gegenspielers $= 1/4$. Man sieht hieraus, daß der Beitrag des zweiten Wurfs zur Gewißheit so groß nicht ist, als der Beitrag des ersten. Der dritte Wurf, würde aus eben der Ursache, dem Titius nur $1/8$, der vierte $1/16$ u. s. w. bringen. Die Reihe der Beiträge zur Gewißheit ist also $1/2 + 1/4 + 1/8 + 1/16$ u. s. w. Diese muß unendlich sein, wenn sie $= 1$ werden soll; daher wird eine unendliche Menge von Würfen erfordert, ehe die Hoffnung des Titius der Gewißheit gleichkommen kann. Erlaubt

man dem Titius mit mehr als einem Würfel zugleich zu spielen, so findet eine andere Berechnung statt, da gleichfalls eine abnehmende Reihe von Brüchen herauskömmt, die unendlich werden muß, ehe sie dem Gegentheile alle Hoffnung benimmt. Ueberhaupt, da wir gesehen, daß die Wahrscheinlichkeit $= \frac{n}{n+1}$, diese Formel aber nicht anders $= 1$ sein kann, als wenn n unendlich groß ist, so kann auch die Wahrscheinlichkeit durch die Menge der Würfe nicht anders zur Gewißheit werden, als wenn die Anzahl derselben unendlich ist. Dieses hindert aber nicht, daß die Wahrscheinlichkeit nicht in jedem besondern Falle ein bestimmtes Verhältniß zur Gewißheit haben sollte.

Unsere Experimentalschlüsse haben also einen sichern Grund, darauf sie sich stützen. Wir kommen durch öfters wiederholte Erfahrungen, und durch das glaubwürdige Zeugniß Anderer, die eben diese Erfahrungen angestellt haben, der mathematischen Evidenz immer näher, ob es gleich ausgemacht ist, daß wir sie selbst niemals vermittelst der Erfahrung erreichen können.

Man hat gesehen, daß unendlich wiederholte Erfahrungen nur beweisen können, daß zwei Begebenheiten nicht zufälligerweise zu gleicher Zeit werden eingetroffen sein. Hingegen bleibt es immer noch zweifelhaft, 1) ob diese beiden Begebenheiten in einander gegründet, oder 2) ob sie einer dritten nahen, oder 3) entfernten Ursache untergeordnet sind. Daher kann niemals durch die Erfahrung ausgemacht werden, welches von den drei Systemen, dadurch die Wirkung einer Substanz in die andere erklärt werden kann, der Wahrheit gemäß sei; nämlich:

1) Ob die Veränderung in der Substanz B zureichend und unmittelbar in der Veränderung einer andern endlichen Substanz A gegründet sei, welches die allgemeinen Influxisten behaupten (Systema influxus physici universalis).

2) Ob die Veränderung der Substanz B, sowohl als die Veränderung in der Substanz A, unmittelbar dem höchsten Wesen untergeordnet sei? Dieses nehmen die Kartesianer mit den allgemeinen Occasionalisten an (Systema causarum occasionalium universalium). Oder endlich

3) ob sie durch zwei harmonirende Reihen von Veränderungen dem höchsten Wesen mittelbar untergeordnet seien,

welches Baumgarten das Syſtem der allgemeinen Harmonie nennt (Systema harmoniae praestabilitae universalis).

Aus eben dieſen Grundſätzen folgt eine andere Wahrheit. Wenn viele Erſcheinungen a, b, c, u. ſ. w. ſowohl aus einer einzigen Urſache d, als aus vielen beſondern Urſachen e, f, g, u. ſ. w. erklärt werden können, ſo iſt die Wahrſcheinlichkeit, daß ſie alle nicht mehr als eine einzige Urſache haben, zur Gewißheit, wie die Menge der Erſcheinungen, zu eben der Menge der Erſcheinungen + 1, d. h. = n : n + 1.

Denn da dieſe Erſcheinungen a, b, c, u. ſ. w. dergeſtalt übereinſtimmen, daß ſie alle aus einer einzigen Urſache d erklärt werden können, ſo wäre dieſe Uebereinſtimmung als ein bloßer Zufall anzuſehen, wenn eine jede Erſcheinung wirklich ihre beſondere Urſachen haben ſollte. Die Wahrſcheinlichkeit eines ſolchen Zufalls iſt $= \frac{1}{n+1}$; daher die Wahrſcheinlichkeit des entgegengeſetzten Falles $= \frac{n}{n+1}$.

Exempel hiervon kommen in dem gemeinen Leben ſo häufig vor, daß ich mich der Kürze halber, mit einigen ſehr bekannten begnüge.

In einer gewiſſen Sammlung mediciniſcher Beobachtungen wird erzählt, daß einſt eine ganze Familie des Nachts von Schlafloſigkeit, Ermattung, Blödigkeit des Geſichts und einer Art von Wahnwitz überfallen worden. Der Arzt fiel auf die Vermuthung, daß in dem Salat, von welchem ſie alle den Abend vorher gegeſſen hatten, ein ſchädliches Kraut geweſen ſein müſſe, und er fand, daß er ſich nicht betrogen hatte. — Es war hier nicht unmöglich, daß bei einer jeden Perſon von dieſer Familie eine beſondere Begebenheit die Urſache von ihrer Krankheit geweſen ſei. Da ſich aber dieſe vielen Erſcheinungen auch aus einer einzigen Urſache erklären ließen, ſo vermuthete der Medikus mit Recht das letztere, und die Wahrſcheinlichkeit ſeiner Vermuthung verhielt ſich zur Gewißheit, wie die Anzahl der erkrankten Perſonen zu eben der Anzahl + 1, wie n : n + 1.

Das kopernikaniſche Weltgebäude wird jetzt durchgehends für wahrſcheinlicher erkannt, als das alte ptolomäiſche, ob es gleich den Alten nicht an Excentricitäten und Epicyklen gefehlt haben

dürfte, alle nachher beobachtete Erscheinungen zu erklären. Allein nach dem neuern Weltgebäude erklärt man alles durch einfache Voraussetzungen, und folglich aus wenigen Ursachen, da die Alten für eine jede besondere Erscheinung auf eine neue Hypothese bedacht sein mußten. Man kann also gewissermaßen den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmen, den das neue Weltgebäude vor dem alten voraus hat.

Wenn es dem moralischen Charakter eines Menschen nicht widerspricht, daß wir verschiedenen Handlungen, die er vornimmt, eine einzige, oder auch viele besondere Absichten zuschreiben können, so ist immer jenes das Wahrscheinlichste, und der Grad der Wahrscheinlichkeit verhält sich zur Gewißheit, wie die Menge der Handlungen, die sich aus einer Absicht bestimmen lassen, zu eben der Menge + 1. Dies ist der Grund, nach welchem wir im gemeinen Leben die Absichten unseres Nächsten beurtheilen.

Da sich nun solchergestalt alle moralische und physische Gewißheiten unabhängig von den Eigenschaften Gottes erörtern lassen, so können sie selbst von dem Atheisten nicht verworfen werden, und er muß die Gründe annehmen, die daraus gefolgert werden, die Existenz Gottes zu beweisen.

Wir haben bisher immer von einer wahrscheinlichen Erkenntniß geredet, die nur in Ansehung unseres eingeschränkten Verstandes statt findet. In der Sache selbst haben wir mit Bernoulli, s'Gravesand, Wolf und andern eine determinirte Wahrheit voraus gesetzt. Ein unendlicher Verstand also, dem keine Wahrheitsgründe verborgen sein können, wird von allen möglichen Dingen die allergewisseste Erkenntniß haben, und in Ansehung seiner findet keine Wahrscheinlichkeit statt.

Es ist aber nicht zu leugnen, daß es nach der Meinung einiger Weltweisen auch Fälle geben müsse, in welchen man dem allervollkommensten Wesen selbst nichts als eine wahrscheinliche Erkenntniß zuschreiben könnte, ohne ihm von seinen Vollkommenheiten etwas zu entziehen. Wenn es nämlich eine Art von Wahrheit gäbe, deren Natur und wesentliche Bestimmungen keine völlige Gewißheit zulassen, dergestalt, daß eine vollkommene Gewißheit in Ansehung ihrer einen Widerspruch enthielte, so würde man dem höchsten Wesen diese schlechterdings unmögliche Kenntniß, seiner Allwissenheit unbeschadet, absprechen können, so wie man ihm, seiner Allmacht unbeschadet, die Gewalt, unmögliche Dinge möglich zu machen, abspricht. Diejenigen Weltweisen, die

nirgend anders, als in einer völlig unbestimmten Wahl, in einer indifferentia aequilibrii, wie man sie in Schulen nennt, eine wahre Freiheit zu finden glauben, diese Weltweisen, sage ich, behaupten, daß die freien Handlungen ohne die Natur der Freiheit aufzuheben, nicht vorherbestimmt werden können. Daher sie auch kein Bedenken tragen müssen, dem Allerhöchsten die untrügliche Präscienz in Ansehung unserer freien Handlungen, und alles dessen, was von ihnen abhängt, abzusprechen.

Indessen leugnen diese Weltweisen doch nicht, daß die Bewegungsgründe einen Einfluß in unsern Willen haben; denn sie müßten sich wider ihre eigene Erfahrung auflehnen, wenn sie dieses in Zweifel ziehen wollten. Nur dringen sie darauf, man soll den Bewegungsgründen keine völlige Determination unserer freien Handlungen zuschreiben, weil sie sonst unsere Freiheit aufheben würden. Man kann also, nach der Meinung der Weltweisen, sagen, die Bewegungsgründe enthalten zwar einigen Grund, aber nicht einen zureichenden Grund, warum sich unser Wille vielmehr so, als anders bestimme.

Es ist jetzt die Gelegenheit nicht, alle Gründe, die man von jeher für und wider diese Meinung vorgebracht, zu prüfen, und ich will mich für dieses Mal mit einer einzigen Anmerkung begnügen, auf welche mich die obigen Gedanken von der Wahrscheinlichkeit gebracht haben.

Wenn die Weltweisen die gewisse Präscienz solcher Dinge, die von der Freiheit abhangen, für schlechterdings unmöglich halten, so behaupte ich, kann dem Allerhöchsten in Ansehung unserer zukünftigen Handlungen nicht einmal eine wahrscheinliche Erkenntniß zukommen.

Denn hätte Gott eine wahrscheinliche Präscienz unserer künftigen freien Handlungen, so müßte der Grad dieser Wahrscheinlichkeit bestimmt sein, weil eine Quantität ohne einen bestimmten Grad nirgend vorhanden sein kann, wenn sie, wie in unserm Falle endlich sein soll.

Soll nun der Grad der göttlichen Wahrscheinlichkeit bestimmt sein, so muß das Verhältniß der ihm bekannten Wahrheitsgründe zur Gewißheit gegeben sein, weil, wie wir oben gesehen, der Grad der Wahrscheinlichkeit aus diesem Verhältnisse zu schätzen ist.

Woher nimmt aber Gott diese Wahrheitsgründe? Nothwendig aus den Umständen, in welchen sich das freiwillig han-

delnde Wesen befindet, und aus den Bewegungsgründen und Triebfedern, die seine Wahl bestimmen. Denn das Zukünftige wird selbst durch die freien Handlungen bestimmt, also müssen die Wahrheitsgründe entweder im Gegenwärtigen, oder im Vergangenen anzutreffen sein. Von dem Gegenwärtigen und Vergangenen aber steht nichts mit der Wahl freiwilliger Wesen in Verbindung, als die Umstände, darin sie sich befinden, und die Bewegungsgründe und Triebfedern, die aus diesen Umständen entstehen.

Nun reichen die Umstände, darin sich das freie Wesen befindet, und alle daraus hergenommene Bewegungsgründe und Triebfedern, nach der Meinung dieser Weltweisen, nicht zu, eine Gewißheit auszumachen, welche Wahl das freie Wesen treffen werde. Aus dem Verhältnisse der positiven Bewegungsgründe zu den positiven und negativen zusammen genommen, kann also der Grad der Wahrscheinlichkeit nicht bestimmt werden. Hingegen sollen diese Bewegungsgründe doch einigen Grund enthalten, warum sich das freie Wesen vielmehr so als anders bestimmen wird. Je mehr positive oder je mehr negative Bewegungsgründe also auf unsern Willen wirken werden, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß wir etwas thun oder lassen werden. Wenn es demnach möglich wäre, daß unendlich viele Bewegungsgründe zum Besten einer Handlung auf unsern Willen wirken könnten, so würden sie einen unendlich großen Grad der Wahrscheinlichkeit oder eine Gewißheit ausmachen, weil nach der Meinung dieser Weltweisen, das Maximum in Ansehung unserer freien Handlungen nirgend anders als in dem Infinito zu suchen ist. Da nun in einem jeden besondern Falle nur eine endliche Zahl von Bewegungsgründen auf uns wirkt, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Präscienz in einem jeden besondern Falle zur Gewißheit, wie die endliche Macht der Bewegungsgründe, die unsere Wahl veranlassen, zu einer unendlichen Anzahl derselben, oder der Grad der göttlichen Präscienz = 0.

Man verwechsele diesen Fall nicht mit dem vorhin erwähnten, da die Anzahl der Würfe gleichfalls unendlich sein mußte, ehe sie eine Gewißheit ausmachen konnte. In jenem Falle hatte die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit doch immer das Verhältniß einer endlichen Größe zu einer endlichen. Die Wahrscheinlichkeit für und wider eine Sache zusammen genommen, war allda allezeit der Gewißheit gleich, und diese eine endliche Größe. Die

Hoffnungen zweier Spieler zusammen genommen, sind dem Einsatze gleich, so wie $\frac{n}{n+1} + \frac{1}{n+1} = 1$. Daß allda eine unendliche Menge von Fällen erfordert wurde, eine Gewißheit auszumachen, war nur alsdann nothwendig, wenn nicht alle Fälle gleichviel zur Gewißheit beitragen, sondern in einem beständigen Verhältnisse abnehmen. In unserm Falle aber, und nach der Voraussetzung dieser Weltweisen, ist die Gewißheit gar mit keiner endlichen Größe zu vergleichen, denn wenn man gleich die positiven und negativen Bewegungsgründe zusammen nimmt, so machen sie dennoch keine Gewißheit aus. Die Gewißheit ist also in Vergleichung gegen die Wahrscheinlichkeit, schlechterdings eine unendliche Größe, gegen welche die endliche Größe der Wahrscheinlichkeit verschwindet.

Will man also dem Allerhöchsten nicht sogar alle wahrscheinliche Vorhersehung unserer freien Entschließungen absprechen, so muß man den freien Handlungen eine vorherbestimmte Gewißheit einräumen, aus welcher sie erkannt und vorher gewußt werden können.

Doch wozu erhebe ich mich zu den göttlichen Eigenschaften? Die gemeine tägliche Erfahrung gibt uns Gründe an die Hand, aus welchen dieser Satz unumstößlich dargethan werden kann. Wenn es wahr ist, daß man aus dem Charakter, und aus der bekannten Denkungsart eines Menschen auf sein Thun und Lassen einen wahrscheinlichen Schluß machen kann, so müssen alle freiwillige Entschließungen eine vorausbestimmte Gewißheit haben; denn was objective keine determinirte Gewißheit hat, das kann auf keinerlei Weise erkannt werden. Konnte Cassius z. B. nicht moralisch versichert sein, sein mitverschworner Brutus würde ihn nicht verrathen? Ohnstreitig, denn wer würde von einem Brutus eine Niederträchtigkeit befürchten? Wir wollen setzen, Cassius wäre im Stande gewesen, alle Umstände deutlich auseinander zu setzen, die den Brutus bewegen, die Verschwörung geheim zu halten, so wie diejenigen, die ihm etwa verführen könnten, solche zu verrathen. Wir wollen jene a, diese b nennen, so verhält sich, nach obiger Theorie der Wahrscheinlichkeit, die moralische Gewißheit des Cassius zur mathematischen Evidenz $= a : a + b$. Denn wenn Jemand mit ihm wetten wollte, Brutus würde ihn verrathen, so wäre die Hoffnung des Casius $= a$, seines Gegners $= b$, und also die Wahrscheinlichkeit des Cassius zur Ge-

wißheit = a : a + b, des Gegners aber = b : a + b. Man sieht hieraus, daß die positiven und negativen Gründe zusammen genommen, allezeit die Gewißheit ausmachen müssen, sonst würde das Verhältniß der gegebenen Wahrheitsgründe zu allen zusammen genommen, oder die Quantität der Wahrscheinlichkeit, gar nicht bestimmt werden können.

Ich glaube also aus den göttlichen Eigenschaften sowohl, als aus der gemeinen Erfahrung dargethan zu haben, daß alle willkürliche Entschließungen zum voraus ihre bestimmte Gewißheit haben müssen; woraus folgt, daß die Seele nicht anders, als nach Bewegungsgründen und Triebfedern wählen könne; denn auf diesen beruht die vorherbestimmte Gewißheit künftiger Entschließungen. Was man aus dieser Lehre für schädliche Folgen in Ansehung der Freiheit und der Zurechnung besorgt, sind bloße Chimären, die undeutlichen Begriffen von der Freiheit ihr Wesen einzig und allein zu verdanken haben.

V.

Sendschreiben

an den Herrn

Magister Lessing

in Leipzig.

Theuerſter Freund!

Zweierlei hatte ich Ihnen verſprochen, bevor Sie Berlin verließen. Ich wollte Rouſſeau's vortreffliche Schrift: von dem Urſprunge der Ungleichheit unter den Menſchen, verdeutſchen, und der Ueberſetzung meine Gedanken von der ſeltſamen Meinung dieſes Weltweiſen anhängen. Mein erſtes Verſprechen habe ich, ſo gut ich gekonnt, erfüllt; und die Arbeit hat mich ſo ſehr vergnügt, daß ich nicht ſelten gewünſcht habe, der Verfaſſer hätte mit ſeiner göttlichen Beredtſamkeit eine beſſere Sache vertheidigt. Sollte Rouſſeau, ſo dachte ich bei mir ſelbſt, ſollte dieſer vortreffliche Kopf, aus kindiſcher Liebe zur Seltſamkeit, eine Meinung angenommen haben, die aller Sittlichkeit ſchnurſtracks zuwiderzulaufen ſcheint? Wie? oder hat er geglaubt, ein größeres Wunder zu thun, wenn er uns, durch das hinreißende Feuer ſeiner Beredtſamkeit, gleichſam wider unſern Willen, auf eine Seite lenkt, die von aller menſchlichen Denkungsart am meiſten entfernt iſt? Unmöglich! Die Sprache des Herzens, dieſe mächtige Bezauberinn redlicher Geiſter, gibt ſich in ſeinen Schriften durch allzu untrügliche Merkmale zu erkennen. Er muß wenigſtens geglaubt haben, von ſeiner Meinung überzeugt zu ſein. Er muß ſich vielmehr vorgenommen haben, uns eine Wahrheit zu lehren, als die gefährlichen Schätze einer betrüglichen Beredtſamkeit vor unſern Augen auszukramen; und ſeine Abſicht muß eines gründlichen Weltweiſen würdig geweſen ſein. Aus Hochachtung für die Menſchlichkeit will ich nimmermehr fürchten, daß es der Verſtellung gelingen könnte, ſich dieſer aufrichtigen Sprache zu bemächtigen.

Iſt aber Rouſſeau ein Menſchenfreund, und redet er aus vermeinter Ueberzeugung; wie hat er ſich überwinden können,

uns aus dem süßen Schlafe der Zufriedenheit zu reißen, um uns eine unglückliche Wahrheit vorzulegen? Wie konnte er Verunglückten den Abgrund zeigen, darein sie unwissend stürzen, wenn er selbst gesteht, daß es nicht mehr Zeit sei, sie in Sicherheit zu setzen? Wir spielen jetzt nur mit den Ketten der Sklaverei; wir fühlen ihr Gewicht nicht mehr. Wohl! man lasse uns diese tröstliche Fühllosigkeit, wenn man die Fesseln, die uns binden, nicht zerschlagen kann. Rousseau sagt: der Stand der Wildheit sei der beglückteste unter allen; und wenn es einen besseren gibt, so halte die Unwissenheit und eine erwünschte Dummheit den Wilden zurück, mit dem gegenwärtigen unzufrieden zu sein. Man gebe ihm dieses zu, so verdammt er seine eigene Schrift. Auch wir waren beglückt, so lange wir uns dafür gehalten haben, so lange wir mit jedem Fortgange in der Geselligkeit einen Schritt näher zu unserer Glückseligkeit gethan zu haben glaubten. Unsere ursprüngliche, und wenn man will, beglückte Dummheit ist nunmehr gebrochen. Der Zügel ist losgelassen. Die Sehnsucht, unsern Zustand vollkommener zu machen, ist in uns rege geworden. Warum will man uns verhindern, an der Besserung zu arbeiten, wenn das Verlangen darnach nicht mehr unterdrückt werden kann? Wir liegen in einem tiefen Schlafe versenkt, das Haus geräth über uns in eine lichte Flamme, und unser Leben ist nicht mehr zu retten. Welcher Feind ist lieblos genug, uns in diesem Elende aufzuwecken!

Und wenn es auch wahr ist, daß Rousseau die große verstockte Welt kennt; und wenn er auch weiß, daß sie seine Schrift nur lesen wird, den wunderlichen Rousseau mit der Welt keifen zu hören, und daß Voltaire's drolligte Einfälle sie eher zum Lachen, als seine eigene bittere Wahrheit zur Traurigkeit bewegen wird; warum hat er nicht für den edlern Theil der Menschen, für seine Mitglieder, die zärtern Geister gesorgt? Wußte er nicht, daß diese die lachende Welt mit Verachtung ansehen, und ernsthaften Dingen ihre Wichtigkeit zu lassen wissen?

Ein solcher Unwille über den Schriftsteller bemeisterte sich meiner Seele bei den besten Stellen der Rousseau'schen Abhandlung, und vergällete das Vergnügen, das ich aus seiner vortrefflichen Beredtsamkeit schöpfte; bis ich die Augen auf die Zueignungsschrift an die Republik zu Genf, auf dieses Meisterstück der Wohlredenheit, geworfen hatte. Hier sahe ich den Sieg der natürlichen Denkungsart über alle menschenfeindliche Sophistereien.

Rousseau schüttet hier sein unverstelltes Herz vor seinen Gönnern aus; er beschreibt das Land, das er sich zum Vaterlande auserlesen haben würde, wenn es in seiner Macht gestanden hätte, eines zu wählen. Man sollte glauben, er würde sich wünschen, in der Wildniß geboren zu sein, unter Thieren aufzuwachsen, seinen Vater niemals, und seine Mutter nur, so lange er ihrer bedarf, zu erkennen. Man sollte glauben, er wollte sich von den Früchten der ersten, der besten Eiche sättigen, aus der nächsten Quelle seinen Durst stillen, und unter eben dem Baume seine Ruhe suchen, der ihm seine Mahlzeit gereicht hat. Nein! die angeborne Liebe zur Geselligkeit hat die mürrische Laune in ihm unterdrückt. Er sehnt sich nach einer Versammlung von Menschen. Er will die unaussprechlichen Süßigkeiten ihres Umgangs mit fröhlichem Herzen genießen. Er will die Gesetze und ihre tugendhaften Verweser verehren, seine Aeltern auf den Händen tragen, seinen Nächsten wie sich selbst lieben, und mit ihm in der vertraulichsten Freundschaft leben. Er dingt sich nur Ruhe und Freiheit aus. Er will in dem freudigen Genusse der Liebe und der Freundschaft nicht gestört, er will in der Ausübung der geselligen Pflichten nicht verhindert werden, und seine ganze Seele ist Tugend und Menschenliebe. Ja wenn er überdem noch weiter geht, als Plato selbst, und alle seine schwärmerischen Wünsche in unserer Welt in der Republik zu Genf erfüllt zu sehen glaubt; was für ein Recht hat er, sich noch über den Stand der Geselligkeit zu beklagen? Gibt es nur einen einzigen Staat, in welchem sich ein wahrer Menschenfreund geboren zu sein wünschen kann, so sind die Bemühungen gesegnet, die alle Völker der Erde angewendet haben, ihren Zustand zu verbessern. Bedarf die melancholische Verurtheilung unsers Schriftstellers einer bessern Widerlegung?

Rousseau gleicht einem erwachsenen Menschen, dem seine Pflegemutter die Geschichte seiner Kindheit erzählt. Er hört die Beschäftigungen seines spielenden Alters, er hört sogar die losen Streiche, die er nicht selten den Bedienten gespielt hat, mit Vergnügen; und ist nicht ungeneigt, diesen Stand der Unschuld seinen männlichen Jahren vorzuziehen. Bald darauf aber erblickt er sein eigenes Kind, ein eben so unschuldiges Mündel, und wünscht, es erwachsen zu sehen.

Hiermit wäre es zu unserer Beruhigung genug, die Liebe zur Geselligkeit zu vertheidigen. Allein unsere Wissensbegierde

fordert mehr. Ein geheimer Trieb hat Rousseau's Wunsch wider seine eigene Lehre empört. — Diese Erscheinung macht der Menschlichkeit Ehre und verdient unsere Achtsamkeit. Wir müssen der Quelle hiervon nachspüren. Was hat diesen Feind der Geselligkeit zu den Menschen zurückgezogen, in dem Augenblicke selbst, da er am heftigsten wider sie aufgebracht zu sein schien?

Gönnen Sie mir ein wenig Aufmerksamkeit, theuerster Lessing! Lassen Sie sich mit mir in jene speculativischen Betrachtungen ein, die der Welt anfangen ein Gespötte zu werden, und die uns, so lange wir beisammen waren, so manche Stunden versüßt, und über die vermeinten Beschwerlichkeiten dieses Lebens hinweggesetzt haben. Ich glaube in dem Wesen unserer Seele, darin sich alle unsere Begierden endlich auflösen lassen, den Grund gefunden zu haben, warum sich alle Menschen für gesellige Thiere erkennen.

Der Wille ist eine Fähigkeit, die unsere Seele hat, nach gewissen Begriffen zu streben, oder ihre ursprüngliche Kraft auf beliebige Gegenstände zu lenken. Das Vergnügen bestimmt diese Fähigkeit. Wir finden eine solche Lust an vollkommenen Bildern, daß wir unser Augenmerk auf sie richten, und uns so lange an ihrer Vortrefflichkeit weiden, bis uns reizendere Gegenstände von ihnen abziehen. Alle Neigungen des Menschen, alle seine Begierden und die verborgensten Triebe haben keine andere Macht auf seine Seele, als in so weit sie ihm das Bild einer Güte, einer Vollkommenheit, einer Ordnung vorstellen; und was sich hierauf nicht gründet, das kann weder eines wilden, noch eines gesitteten Menschen Seele zukommen. Das Mitleiden selbst, dieses menschliche Gefühl, das Rousseau dem Wilden noch läßt, nachdem er ihm alle übrigen geistigen Fähigkeiten geraubt hat, ist keine ursprüngliche Neigung, dafür er es angesehen hat. In uns liegt keine ausdrückliche Bestimmung, an den Schwachheiten anderer Geschöpfe Mißvergnügen zu haben. Nein! Mitleiden gründet sich auf Liebe, Liebe gründet sich auf die Lust an Harmonie und Ordnung. Wo wir Vollkommenheiten erblicken, da wünschen wir sie wachsen zu sehen; und sobald sich ein Mangel bei ihnen äußert, so entspinnt sich bei uns darüber eine Unlust, die wir Mitleiden nennen. Nehmt also einen Wilden, raubt ihm alles Menschliche, und laßt ihm nur das Mitleiden, das der Verfasser der Fabel von den Bienen den Menschen mit Widerwillen hat einräumen müssen; so wird er zur Liebe aufgelegt sein, so wird die Lust an

Vollkommenheiten ihn antreiben, sich in der Schöpfung umzusehen, um die Gegenstände seiner Neigung aufzusuchen. Wo will er sie herrlicher finden, als in seinem Nebenmenschen? Ist der wilde Mensch selbst nicht, nach dem Gesitteten, das angemessenste Bild seines Schöpfers, das Muster der göttlichen Vollkommenheit? Thun wir die vorzügliche Neigung zu seines gleichen hinzu, davon bei den wildesten Thieren nicht selten Spuren angetroffen werden, so haben wir einen sichern Grund zu Geselligkeit gelegt; und die Natur treibt den Wilden an, sich mit seinen Nebenmenschen zusammenzuthun; denn sie hat einen Funken von Liebe in seine Seele gelegt, der bereit ist, auf ihren ersten Wink in eine Flamme aufzufahren. Kann ein Schluß bündiger sein, als dieser? Ist der Wilde fähig — und dieses leugnet Rousseau nicht —, mit seinen Nebenmenschen Mitleiden zu haben, so muß er ihn lieben. Liebt er ihn, so wird er sich an seinen Vorzügen vergnügen, so wird er ungern von ihm weichen, d. h. er wird gesellig sein.

Jedoch was haben wir in der Gesellschaft gewonnen? Der Stand der Geselligkeit ist mit gewissen körperlichen Schwachheiten, mit gewissen lasterhaften Neigungen behaftet, davon der natürliche Mensch befreiet ist; es kann sein. In dem gesitteten Leben entwickeln sich bei uns neue Kräfte und erlangen ihre Wirklichkeit, da sie in dem Stande der Wildheit nicht mehr, als möglich gewesen sind. Verlangt Jemand einen Beweis hievon, so suche er ihn in der Rousseau'schen Abhandlung selbst. Er hat der Geselligkeit diesen Vorzug nicht streitig gemacht; allein er hielt ihn für schädlich. Eine jede Entwickelung unserer Kräfte ist eine Erweiterung unseres Daseins; denn je mehr Kräfte sich bei einem Dinge äußern, desto größer ist der Grad seiner Wirklichkeit. Wird nun unser Dasein erweitert, so kommen auch gewisse neue Schranken zum Vorscheine, die vorher noch mit der bloßen Fähigkeit in der Grundbildung gleichsam zusammengewickelt gelegen haben. Daher müssen nothwendig neue Mängel, neue Schwachheiten entstehen, wenn wir unsern Zustand verbessern, wenn wir gesitteter werden. Soll uns dieses aber bewegen, die Verbesserung selbst zu unterlassen? Keineswegs! Mit unserm Dasein selbst, ja mit der Erschaffung der Welt sind gewisse Mängel, gewisse Uebel wirklich geworden, die sonst ganz gewiß außen geblieben wären. Und dennoch hat Gott eine Welt, dennoch hat er Menschen wirklich werden lassen. Es muß also unser Dasein (und kann Rousseau dieses in Zweifel ziehen?) immer noch mehr Gutes als Uebles

mit sich bringen. Es muß besser sein, daß wir sammt unsern Mängeln vorhanden sind, als wenn unsere Erschaffung unterblieben wäre. Was nun von unserm Dasein selbst gilt, das gilt von einer jeden Erweiterung seiner Grenzen, das gilt von einer jeden Entwickelung unsrer Kräfte. Sie ist mit gewissen Schwachheiten verbunden. Die Natur eines eingeschränkten Wesens bringt es so mit sich. Allein das Gute, das dadurch erhalten wird, muß nothwendig das wenige Uebel überwiegen; sonst wären solche Geschöpfe, wie die Menschen sind, nimmermehr da gewesen. Man klage den Schöpfer an, oder man lasse den Menschen Gerechtigkeit wiederfahren.

Wird es nun noch nöthig sein, dem Rousseau in der Vergleichung, die er zwischen dem natürlichen und gesitteten Zustande anstellt, auf der Spur zu folgen, und alle seine kleinen Fehltritte zu bemerken? Ich müßte eine weitläuftigere Abhandlung schreiben, als Rousseau selbst, wenn ich dieses ausführen wollte, weil mein Stoff ergiebiger und meine Feder ungeschickter ist. Wer im Denken geübt ist und das, was hier aus der Natur unsrer Seele ist bewiesen worden, überlegt, wird leichtlich erkennen, daß Rousseau in dem Gemälde der menschlichen Natur die vortheilhaftesten Züge übergeht und seinen Pinsel an ihrer Häßlichkeit übt. Wie wenig Nachdenken erfordert es, die Vergleichung im Kleinen zu unserm Besten anzustellen!

Bewundern Sie, theuerster Freund, die Harmonie der Wahrheiten! Der geringste Keim der Menschlichkeit, das mitleidige Gefühl, das Rousseau dem Wilden eingestehen mußte, hat uns auf die Spur gebracht, ihn in alle seine Rechte wiederum einzusetzen, und sich zügellos über den Stand der Thiere erhoben zu lassen. Jedoch die allmächtige Kraft der Wahrheit hat unserm Widersacher ein Mehreres abgedrungen. Rousseau kann sich nicht überwinden, dem natürlichen Menschen die Bemühung, sich vollkommener zu machen (la perfectibilité), abzustreiten. O! was für siegreiche Waffen hat er durch dieses Eingeständniß seinen Gegnern in die Hände gegeben! Der Wilde hat ein Bestreben, sich vollkommener zu machen. — — Worin soll sich dieses äußern? Irgend in der Bearbeitung der Fähigkeit, die Menschen auf ihren Fußstapfen trotz dem besten Spürhunde zu riechen, oder die fernsten Gegenstände ohne Hülfe der Sehröhre zu entdecken? Es ist wahr, dieses sind würdige Vollkommenheiten des Körpers, die der Mensch, wenn es geschehen kann, nicht versäumen soll. Muß

er ihnen aber einzig und allein nachhängen und in allen übrigen, vielleicht ungleich herrlichern Fähigkeiten niemals eine Fertigkeit zu erlangen trachten? Soll er seinen Körper warten, soll er sich gewöhnen, den Gipfel der Bäume ohne Leiter zu besteigen, den dicksten Ast ohne Beil abzubrechen und das stärkste Wild mit seinen Vorderfüßen zu erlegen? und soll das Ohr für die angenehmste Melodie taub, und der Geschmack für die köstlichsten und unschädlichsten Geschenke der Natur unempfindlich bleiben? Ja, was sage ich? soll er diese thierischen Fähigkeiten auf den Gipfel der Vollkommenheit bringen, und die Seele, diesen herrlichsten Theil des Menschen, diese Blume der Schöpfung, in ihrer Knospe verwelken und niemals zum Aufbruche kommen lassen? Wer wird sich die Augen ausschlagen, um besser hören zu können? wer wird weder sehen, noch hören wollen, um mit mehrerer Empfindlichkeit zu fühlen? Oder ist die Seele für die Menschen ein allzu niedtiger Gegenstand, als daß sie sich mit ihrer Wartung beschäftigen sollten? Ist es ihnen anständiger, nach der Geschicklichkeit eines Hundes, oder nach der göttlichen Einsicht eines Leibnitzes, eines Newton's zu streben? Welche von diesen beiden Fähigkeiten soll nachgeben?

Hat uns die Natur das Vermögen geschenkt, uns vollkommener zu machen; so hat sie zugleich unserm Wesen gleichsam eingegraben, alle unsere Fähigkeiten in der vollständigsten Harmonie empor zu erheben. Wir sollen eine Art von weiser Regierung unter ihnen stattfinden lassen. Keine soll unterdrückt, keine soll vergessen werden; hingegen sollen wir auch keine unrechtmäßig auf den Thron setzen. Sie alle sind Abänderungen unsrer Vorstellungskraft, aber es findet doch eine Rangordnung unter ihnen statt; und wenn wir nicht alle auf einen gleichen Grad der Vollkommenheit erheben können, so sollen die wichtigsten vorangehen, und diejenige ihnen untergeordnet werden, an denen uns am wenigsten gelegen ist. Die Seele, unser Ich, unser Wesen, nimmt in der Harmonie den obersten Platz ein. Diese muß vornehmlich ausgebildet, gebessert, und die Schranken ihres Daseins müssen, so viel wir können, erweitert werden. Was ist die von Natur uns eingepflanzte Sorge für unsere Erhaltung, wenn unser Augenmerk nicht dabei auf die Seele, auf unser wahres Selbst gerichtet sein soll? Die Verpflegung unserer körperlichen Bedürfnisse, ohne welche wir in dieser Welt nicht fortdauern können, nehmen den zweiten Rang ein; und beinahe gehen sie mit jenen in gleichem Paare.

Wenn gleich unsre Seele nicht untergehen kann, wenn wir gleich ohne diesen Leib noch dasein werden; so sind wir dennoch bestimmt, die Reihe von Veränderungen, die uns in dieser Welt erwartet, durchzuwandern, und nach tausend Vorbereitungen erst in ein Leben hervorzubrechen, das mit größern Herrlichkeiten ausgeschmückt ist.

Nach diesen sind die unschuldigen Vergnügen der Sinne die nächsten in der Ordnung. Die Musik, die Malerei, die köstlichsten Speisen und Getränke, wenn sie verdaulich sind, die herrlichen Werke der Natur und der Kunst sind milde Geschenke unsers huldreichen Vaters, die sich wetteifernd bemühen, unsre Seele mit einer himmlischen Fröhlichkeit aufzuklären, und ihre Kräfte, wenn sie ermüdet sind, anzufeuern, damit sie mit verdoppelter Emsigkeit an dem großen Zwecke der Schöpfung arbeiten könne. Endlich sollen wir diese Ergötzlichkeiten mit gewissen Leibesübungen abwechseln lassen. Wir sollen dafür sorgen, unsern körperlichen Gliedmaßen eine dauerhafte Härte zu verschaffen, damit sie nicht, allzu zerbrechlich, dem geringsten schmerzhaften Zufalle, ohne welchen keine Welt möglich gewesen ist, unterliegen mögen. Dieses ist gleichsam unsre letzte Pflicht; und Rousseau kehrt die Beschaffenheit der menschlichen Natur um, wenn er sie obenansetzt, wenn er sie für die einzige Obliegenheit hält, dazu die Menschen verbunden sind.

Habe ich deiner vergessen, göttliche Freundschaft! süße Erquickung der Geister, ohne welche uns Natur und Kunst mit allen ihren Herrlichkeiten in der äußersten Nothdurft schmachten lassen? Verzeihen Sie, bester Freund, meiner Unachtsamkeit! Welch ein Unglück, wenn Sie hieraus die Folge zögen, daß ich der Freundschaft abgestorben sei! Jedoch Sie können dieses nicht. Mein empfindliches Herz ist Ihnen allzu sehr bekannt; und Sie wissen, wie weit es dem Gefühle der Freundschaft offen steht. Sie haben allzu oft nicht ohne Vergnügen bemerkt, wie viel Macht ein freundschaftlicher Blick von Ihnen auf mein Gemüth gehabt hat; wie er vermögend gewesen ist, allen Gram aus meiner Brust zu verbannen, und mein Gesicht plötzlich mit fröhlichen Mienen zu beziehen. Sollte Ihre kurze Abwesenheit mein Herz in einen Stein verwandelt haben? Nein, theuerster Lessing! eben die allmächtige Kraft der Freundschaft hat mich in Verwirrung gesetzt. Ich konnte sie in keinen besondern Rang einschließen. Sie muß alle unsre Pflichten begleiten; sie muß ihnen allen die Hand bie-

ten, sie muß sie verherrlichen. Ohne sie kann unsre Seele nicht gebessert werden, ohne sie ekelt uns Kost und Ruhe; und unser Gemüth bleibt für alle Fröhlichkeiten dieses Lebens verschlossen, wenn sie kein Freund mit uns theilt. Die wahre Liebe, in ihrem ganzen Umfange betrachtet, ist der Bewegungsgrund, das Mittel und der Endzweck aller Tugenden; und ehe mein Leben, wie das Leben eines Wilden, ohne Menschenliebe und Freundschaft dahin schleichen sollte, lieber lasse mich das Verhängniß — — — —.

„Jedoch mein Zeugniß beweist nichts. Meine Neigungen können verderbt sein, und die Gewohnheit kann mich allzu sehr von dem ursprünglichen Stande der Natur abgeführt haben. Vielleicht und wie wahrscheinlich hat dieses Rousseau nicht gemacht? — vielleicht hat der natürliche Mensch nur eine sehr unmerkliche Anlage zu allen diesen Trieben, deren Rangordnung wir hier festgesetzt haben, und die sich erst in der Gesellschaft bei ihm hervorthun. Die Sorge für seine Erhaltung erstreckt sich bloß auf die Nothdurft seines Körpers; dieser ist sein ganzes Ich. Kaum weiß der Thiermensch, daß er eine Seele hat. Die Besserung seiner selbst, die Freundschaft, die Lust an vollkommenen und schönen Bildern, die herrlichsten Werke der Natur und der Kunst sind ihm entweder unbekannt, oder sein Gefühl ist zu stumpf, an ihren Reizungen Gefallen zu finden. Da nun alle Weltweisen eingestehen, daß man den Menschen aus der Gesellschaft reißen und in seinem natürlichen Zustande betrachten müsse, wenn ein Recht der Natur auf sichern Fuß gestellt werden soll; so können sich die Maximen dieses Rechts unmöglich auf Fähigkeiten beziehen, die dem natürlichen Menschen nicht zukommen."

Dieses sind ungefähr die Gründe, darauf sich unser Schriftsteller am meistem berufet; und eben diese Gründe glaube ich mit dem größten Rechte in Zweifel ziehen zu können. Rousseau selbst gibt mir eine Widerlegung an die Hand. Hat er nicht eingestanden, man könne nicht schließen, daß der Mensch von Natur auf Händen und Füßen daher zu gehen bestimmt sei, wenn er gleich in seiner Kindheit zu schwach ist, sich aufrecht zu halten? Schloß er nicht vielmehr aus einigen Spuren, die er bei dem menschlichen Körper antraf, daß die männliche Festigkeit seiner Glieder dem Menschen einen andern Gang, eine andere Haltung seines Körpers vorschrieben, als die Weichlichkeit seiner kindlichen Gliedmaßen? Man wende diese Schlüsse auf das menschliche Geschlecht an. Der Stand der Wildheit ist gleichsam das kindische

Alter unseres Geschlechts. Die Kräfte sind schwach, die Fähigkeiten eingeschränkt, und die ganze Natur des Menschen von der Natur der Thiere nur einen kleinen Schritt entfernt. Daher sind unsre Pflichten alsdann zwischen sehr enge Grenzen eingeschlossen. Wie aber? soll das männliche Alter dem menschlichen Geschlechte keine andern Obliegenheiten, keine andern Pflichten vorschreiben, als diejenigen, zu welchen es in den Kinderjahren aufgelegt gewesen ist? Wie hat dieser Weltweise seiner eigenen Schlüsse so leicht vergessen können?

Wenn die Gelehrten zu allen Zeiten es für nöthig erkannt haben, den Menschen in seinem natürlichen Zustande zu betrachten, um ein Recht der Natur auf sichere Gründe bauen zu können, so müssen sie es ganz anders genommen, oder eine offenbare Ungereimtheit behauptet haben. Ich vermuthe das erstere. Sie werden den Menschen genommen haben, wie er jetzt ist, mit allen Kräften, mit welchen er sich ausgerüstet, und auf der Stufe der Vollkommenheit, auf die er sich nach langer Arbeit erhoben hat. Hätten sie ihm seine Fähigkeiten geraubt, so würden sie ihn zu dem Viehe herunter gesetzt haben; und das Recht der Natur, das auf solche Gründe gebaut wäre, würde sich eher für Thiere, als für ihre Beherrscher, die Menschen, schicken. Allein sie haben den Menschen aus der Gesellschaft gerissen, d. h. sie haben von allen Obliegenheiten abstrahirt, denen sich die Menschen zum Besten der Gesellschaft willkührlich unterzogen. Sie haben nur dasjenige betrachten wollen, was an und für sich selbst, und ohne die Einwilligung aller Nationen rechtmäßig ist. Hierauf haben sie das Recht gegründet; welches also nichts anders sein kann, als die Gesetze der Gerechtigkeit, die aus unsrer wesentlichen Beschaffenheit herfließen und, wenn sich auch alle Völker der Erde dawider vereinigten, nicht verändert werden können.

Wenn ein Maler in seinem Bilde die schicklichste Haltung des menschlichen Körpers treffen will, so muß er sich einen nackten Menschen in der vortrefflichsten Stellung einbilden; weil der bekleidete Mensch in einer ganz andern Form erscheint, als, die ihm von Natur zukömmt. Er wird immer noch seinem Bilde nachher die erforderlichen Kleidungen umhängen können, ohne die natürliche Stellung zu verfehlen. Wenn er aber auf den unglücklichen Einfall geriethe, seiner Einbildungskraft zu Hülfe zu kommen, sich ein Kind, wie es ohne alle Kleider auf die Welt kommt, zum Muster vorzustellen, und sein männliches Bild nach

dieser Idee zu schildern; so würde er ganz gewiß eine Mißgeburt zeichnen, und sein Werk allen Kennern zum Gespötte aussetzen. Ebenso lächerlich verfährt der Weltweise, der, statt die zufälligen Einkleidungen der menschlichen Natur, die willkührlichen Obliegenheiten aus den Augen zu setzen, an den Stand der Wildheit zurückdenkt, eine Zeit, da unser ganzes Wesen noch gleichsam in der Wiege gelegen hat; und wenn er sich einbildet, uns, die wir jetzt von einer bessern Natur sind, nach diesem ungleichen Urbilde am besten schildern zu können.

Hätte Rousseau, statt einer allgemeinen Verurtheilung aller menschlichen Gesellschaften, nur wider gewisse verderbliche Staatsverfassungen geeifert; hätte er mit dem Verfasser der philosophischen und patriotischen Träume die Schande der Verstellung, der Argliſt, der Schmeichelei, der Unterdrückung, und noch unzähliger andrer Laster aufgedeckt, die mit diesen Staatsverfassungen verbunden sind; so würden alle rechtschaffenen Gemüther seine Ausführung mit eben so viel Lob krönen, als seinen Vortrag. Seine Betrachtungen und wohlgerathenen Vergleichungen zwischen dem Stande der Wildheit und der Sittlichkeit hätten ihm zu diesem Vorhaben vortreffliche Dienste leisten können. Wie reichlich wäre er für seine menschenfreundlichen Bemühungen belohnt gewesen, wenn er durch den Donner seiner Beredtsamkeit nur einen einzigen Bösewicht geschreckt, oder durch die Zauberkraft seiner Worte den mindesten Zug der Menschlichkeit bei ihm erregt; wenn er dem Leichtsinnigen eingeschärft hätte, daß er sich durch seine lasterhaften Neigungen schändlich erniedrige, daß er sich noch unter die wilden Menschen herunter setze und die Geselligkeit verwirke! Dieses ist der rechte Gebrauch, den er von seinen vortrefflichen Gedanken hätte machen können. Der Tugendhafte fühlt seinen Vorzug vor den natürlichen Menschen so sehr, daß er die Vergleichung dieser beiden Stände nicht anstellen kann, ohne dabei zu gewinnen. Der Lasterhafte hingegen muß mit Schande bestehen. Man sollte ihm diesen Spiegel beständig vorhalten. Vielleicht daß er seine Häßlichkeit eher erkennt, wenn er mit einem thierischen Geschöpfe verglichen wird. Wir wollen es versuchen, wir wollen den Wollüstling, den erträglichsten unter allen Nichtswürdigen, nehmen, und ihn gegen den natürlichen Menschen halten! Wir wollen die Reihe der Bestimmungen, die wir oben mit zuverlässigem Grunde festgesetzt haben, wieder vornehmen, und zusehen, wie weit es ein jedes von diesen Geschöpfen darin gebracht hat.

Die Vorzüge der Seele, der Gegenstand unsrer vornehmsten Sorge, wird von beiden versäumt. Allein mit welchem Unterschiede! Der Wilde kennt sie nicht. Seine Einsichten sind zu eingeschränkt, und sein Verstand liegt gleichsam noch in der Blüthe versteckt. Der Wollüstling aber kennt sie; sein Verstand ist reif, die Kräfte seines Geistes sind entwickelt. Allein er thut sich Zwang an, sie zu unterdrücken. So verkehrt ist wohl kein menschlicher Sinn, daß in ihm niemals die Begierde aufwallen sollte, seine Seele, wenn er ihre Vorzüge kennt, zu bessern. Aber ein verwöhntes Gemüth sucht diese Aufwallungen durch den Schlamm der Lüste niederzuschlagen; und öfters gelingt es ihm, zu seiner eigenen Schande, den Sieg davon zu tragen.

Der Wilde hat kein Gefühl von der menschlichen Würde, von der wahren Sittlichkeit und von der allgemeinen Liebe zur Ordnung und Vollkommenheit. Der sinnliche Wollüstling erniedrigt die menschliche Würde und kehrt alle Sittlichkeit um, indem er den viehischen Genuß, diesen weichlichen Hausgötzen, auf den Altar erhebt und ihm alles Menschliche aufopfert.

Dem Wilden fehlt es eben so wenig an fröhlichen Augenblicken, als dem Wollüstlinge. Das sinnliche Vergnügen besteht in einer Reizung unsrer Nerven, in einer Beschäftigung unsrer Gefäße, die sie nicht ermüden. Die Sennadern eines wilden Körpers sind fest; sie können nicht leicht bewegt, aber auch nicht leicht ermüdet werden. Der wollüstige Körper ist das Gegentheil hiervon; er kann leichter beschäftigt werden, seine Gefäße sind empfindlicher; und eine sehr geringe Wirkung ist heftig genug, sie zu reizen. Hingegen kann er, aus eben diesem Grunde, ungleich leichter ermüdet werden. Wo der Wilde Vergnügen empfindet, da fühlt der Wollüstling Schmerzen; und woran dieser sich belustigt, das läßt jenen in einer Fühllosigkeit, die von dem Schmerze eben so weit absteht, als vom Vergnügen.

Wenn sie aber beide den öfters unvermeidlichen Ungestümigkeiten der Natur ausgesetzt sind, alsdann zeigt sich des Wilden Vorzug am deutlichsten; der Bau seines Leibes ist so fest und so abgehärtet, daß er einen Zufall ohne Beschwerlichkeit erträgt, der stark genug ist, den weichen Thon eines Wollüstlings zu zerquetschen.

Nehmen wir die Vorzüge dieser entgegengesetzten Stände zusammen, so haben wir die Anlage zu einem Weisen, der das wahre Mittel hält und sich zu keiner Extremität verleiten läßt.

O was für vortreffliche Züge müssen aus dieser angenehmen Mischung entstehen! Sehet jenen ehrwürdigen Greis, die Zierde Athens, und nach dem Ausspruche des Orakels den weisesten unter allen Griechen! Welch ein unvergleichlicher Contrast von Härte und Fühlbarkeit! Aus seinem ganzen Betragen leuchtet ein feiner, aber unverzärtelter Geschmack hervor. Er hat das zärtlichste Gefühl, er kennt die Zauberkraft der Musik und der unschuldigen Dichtkunst, er zeigt in den Bildsäulen, die er verfertigt, so viel Genie als Geschmack. Und welcher Sterbliche hat die Vorzüge seiner Seele besser gekannt, als er? Er ist ein empfindungsvoller Freund, ein liebreicher Bürger, und der nützlichste, lehrreichste und anmuthigste Gesellschafter von der Welt. Ihr kennt ihn aber nur halb, wenn euch nichts, als diese Eigenschaften an ihm bekannt sind. Folgt ihm in das blutige Schlachtfeld! Hier werdet ihr einen ganz andern Sokrates erblicken. Einen abgehärteten, einen unerschrockenen Kriegsmann, der, trotz dem rauhesten Wilden, alle Beschwerlichkeiten des Kriegs muthig erträgt; der mit bloßen Füßen das Eis berührt, wenn sich seine Gefährten mit Pelz und Rauchwerk umhüllen; der niemals weicht, und in der größten Gefahr, mehr den sinkenden Xenophon auf den Schultern hinwegzutragen, als sein eigenes Leben in Sicherheit zu bringen bedacht ist. Kurz! der in der Jugend und in den unschuldigen Ergötzlichkeiten voller Zärtlichkeit, im Felde hart, gegen seine Verfolger liebreich und standhaft, und, bei Annäherung eines gewaltsamen Todes, unerschrocken bleibt und seine Freunde noch aufmuntert. Hat die Geselligkeit einen Sokrates gezogen, warum sollte sie untauglich sein, uns mit mehr solchen göttlichen Exemplaren zu segnen? O! wenn kein Land dasjenige darbietet, was Rousseau in seinem Vaterlande zu finden wünscht, so wollte ich mich begnügen, in einem solchen geboren zu sein, wo ich Sokrates zum Muster und Lessing zum Freunde haben könnte!

Ich bin

Berlin, den 2. Jenner 1756.

Ihr beständiger Freund.

Nachschrift.

Noch zu einigen besondern Anmerkungen, auf welche ich bei der Uebersetzung dieser Schrift hier und da gefallen bin, bitte ich mir Ihre Geduld aus. Es ist klar, daß Rousseau nichts anders als unsern Leib in Betrachtung gezogen hat; und da ihm dieser nothwendig hat thierisch scheinen müssen, so hat er die irrige Folge nicht vermeiden können, auf welche man verleitet wird, so bald man in der Erklärung ein wesentliches Stück übersieht. Alles, was Rousseau aus den Betrachtungen, die er über den viehischen Theil des Menschen angestellt hat, mit Grunde schließen kann, ist dieses:

> Gott hat den menschlichen Leib so weislich gebaut, daß er auch ohne Hülfe einer grübelnden Vernunft entstehen, fortdauern und zunehmen kann.

Ist aber dieses hinreichend, alle unsere wahre Bestimmung festzusetzen? Soll unser Leib dem Tode entgegenwachsen, und die Seele, der eine Ewigkeit beschieden ist, ihren Raupenstand niemals verlassen? Wir sind bestimmt, von der einen Seite mit dem Viehischen anzugrenzen; soll deswegen der obere Theil der Stufe, auf welcher wir stehen, nicht an jene höhere Wesen anstoßen, die das in Ansehung unserer, was wir in Vergleichung gegen die Thiere sind?

Gesetzt, jene empfindliche Pflanze, das Mittelding zwischen Thieren und Gewächsen, könnte über ihren Zustand Betrachtungen anstellen; gesetzt, sie hätte ihren vegetabilischen Bau untersucht, und gefunden, daß sie auch ohne Empfindung wachsen und verwelken könne; würde sie nicht mit eben dem Grunde alle Kräfte

anwenden müssen, die Empfindung zu unterdrücken, mit welcher uns Rousseau die Vernunft verhaßt zu machen sucht? Es müssen ihr nothwendig gewisse Empfindungen, wenn es anders wahr ist, daß sie Empfindungen hat, unangenehm sein; und sie würde ihrer überhoben sein, wenn ihr von dem Schöpfer kein Gefühl beschieden wäre. Soll sie sich also über ihren Zustand beklagen? Soll sie das Schicksal der untern Pflanzen beneiden? Ich wollte, daß es unserm Verfasser gefiele, hierauf zu antworten!

Jedoch er hat es mit einer sehr geringen Veränderung gethan. Seite 130 gibt er uns zu bedenken, ob der Mensch nicht seine eigene Natur erniedrige, ob er sich nicht den Sklaven des blinden Instincts, den Thieren gleich mache, und den Urheber seines Daseins beleidige, wenn er der edelsten Gabe des Himmels absagt. O welchen Nachdruck haben diese Worte in dem Munde eines Rousseau! Er sagt sie von der Freiheit; aber wie viel natürlicher können sie auf den Gebrauch der Vernunft angewendet werden! Der Mensch, der der edelsten Gaben des Himmels, der dem Gebrauche seiner Vernunft absagt, erniedrigt seine eigene Natur, macht sich den Sklaven des blinden Instincts, den Thieren gleich, und beleidigt den Urheber seines Daseins.

Je öfter ich über diese Materie nachdenke, desto mehr werde ich in meiner Vermuthung bestärkt, daß die Absicht unseres Verfassers niemals gewesen sei, die wahre Würde der Menschlichkeit mit Füßen zu treten und das unvernünftige Thier über sich selbst zu setzen. Er hat vielleicht nur die weise Vorsehung rechtfertigen wollen, daß sie es den wilden Menschen an Fähigkeiten hat fehlen lassen, die ihm nicht den geringsten Nutzen und vielleicht noch Schaden hätten bringen können. Er hat vielleicht nur die menschenfeindliche Meinung jenes englischen Weltweisen bestreiten wollen, der den natürlichen Menschen für boshaft, kriegerisch, raubsüchtig und der Hände seines Schöpfers unwürdig hält. Er hat vielleicht nur den Stolz einiger Irdischgesinnten züchtigen wollen, die das ganze gesittete Wesen in einige Bequemlichkeiten setzen, daran Menschen Jahrhunderte gearbeitet haben, und eine Verzärtelung, eine Weichlichkeit des Verhaltens für die wahren Vorzüge der Menschlichkeit ausgeben. Ja er mag nur die Absicht gehabt haben (und hiervon hat er seine Abhandlung betitelt), den wahren Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen zu erklären, die Gräuel einer despotischen Regierung mit gebührenden Farben zu schildern, und auf gewisse Misbräuche,

die sich in unsere Staatsverfassung eingeschlichen haben, mit dem Finger zu zeigen. Und der Strom seiner Einbildungskraft hat ihn so sehr mit sich fortgerissen, daß er nicht selten über das vorgesetzte Ziel hinwegrennt, und uns auf die Gedanken bringt, er habe mehr verheeren, als anbauen wollen. So wenig derjenige einen Dank verdient, der unsere Empfindungen auf ewig stumpf macht, um uns von Zahnschmerzen zu befreien; eben so wenig kann uns der Rath gefallen, einiger Misbräuche halber, die von aller Verbesserung unzertrennlich sind, das gesittete Leben zu verlassen und in die Wälder zurückzukehren.

Unser Schriftsteller nennt den Frieden, dessen sich die gesitteten Menschen zu genießen einbilden, eine elende Knechtschaft, und streicht die Freiheit ungemein heraus, darin die Menschen in dem Stande der Natur leben, — die Freiheit, darin ein thierisches Geschöpf lebt? — welch ein ungeheuerer Gedanke! Man weiß; daß dieses, so oft ohne Bedeutung gebrauchte Wort in einem zweifachen Verstande genommen werden könne. Es bedeutet entweder das Vermögen eines Geistes, nach überlegten Bewegungsgründen zu handeln. Doch dieses kann Rousseau unmöglich einem Menschen im Stande der Natur zuschreiben. Er läßt ihm weder Erkenntniß noch Einsicht, weder deutliche Begriffe noch Ueberlegung, ohne welche man nothwendig ein Sklave seines Instincts bleiben muß. Er hat es also vermuthlich in einem moralischen Sinne genommen, in welchem es die Seele der Römer, und von jeher der Wunsch aller Republikaner gewesen ist. In diesem Verstande ist die Freiheit ein äußerlicher politischer Zustand, darnach sich alle Vernünftigen sehnen, und ohne welchen das Leben dem allergeduldigsten Menschen kaum erträglich sein kann. Warum hat man doch diese Wahrheit nicht immer vor Augen, daß dem geduldigsten Menschen ein Leben ohne Freiheit kaum erträglich sein kann! Was haben aber hierin die Pongos und Orang-outangs, wenn sie, wie der Verfasser vermuthet, Menschen in dem Stande der Natur sein sollen, vor den gesitteten Europäern voraus? Irgend, daß sie unbestraft die Neger überfallen und umbringen können? Auch wir besitzen zu unserm Leidwesen dieses schädliche Vermögen; und Rousseau stimmt hierin ein, daß dieses vielmehr eine Frechheit, eine ungebundene Gesetzlosigkeit zu nennen sei, die der Freiheit schnurstracks entgegen ist. So wird ganz gewiß der ungestörte Genuß der wilden Gewächse und der ruhige Schlaf unter der ersten der be-

sinn Eiche der Stand der Freiheit sein, den Rousseau uns so sehr empfiehlt. Wir wollen uns in allgemeinen Worten ausdrücken: die Freiheit ist ein Zustand, darin wir von keinem äußerlichen Zwange abgehalten werden, unsern wahren Bedürfnissen auf eine unschuldige Weise ein Genüge zu leisten. Man weiß, daß die Befriedigung unserer wahren Bedürfnisse unsere Pflichten ausmachen. Wie wenig aber ist dem natürlichen Menschen hiervon bekannt! Nahrung, Ruhe und Beischlaf sind nach Rousseau's Geständnisse seine einzigen Bedürfnisse; und auch diese befriedigt er durch einen blinden Trieb, ohne eine innerliche Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Handlung. (Welch ein elendes Geschenk ist Freiheit ohne Vernunft, ohne die innerliche Gewißheit von der Richtigkeit unseres Wandels!) Freundschaft, Liebe, Wohlthätigkeit, Bearbeitung des Verstandes, Verbesserung des Willens, die mildesten Geschenke des Himmels, sind über die Sphäre eines natürlichen Menschen hinweg; und wir, die wir uns bestreben können, den weiten Umfang unserer Pflichten kennen zu lernen, die wir in keinem gesitteten Staate verhindert werden, sie alle auszuüben, die wir zugleich des erhabensten Vergnügens von der Richtigkeit unserer Handlungen genießen können, wir wären weniger frei, als jene Sklaven des blinden Instinkts! O ich bin völlig überzeugt, der Augenblick selbst, in welchem sich Rousseau über die Geselligkeit beschwert hat, war ihm angenehmer, als ganze Jahre, die er als ein Bewohner der Gebüsche zugebracht hätte!

Die Kriegesunruhen, die wirklich die größten Plagen des gesellschaftlichen Lebens sind, entstehen vielmehr aus einem Mangel der Geselligkeit, als aus der Geselligkeit selbst. So lange ein jeder politischer Körper noch seine besonderen Interessen hat; so lange alles bei ihnen noch nach dem Gesetze des Stärkeren geht, und die Gesetze des Völkerrechts weder Ansehn noch Nachdruck haben, so lange leben die Staaten gegen einander noch in einem Stande der Natur. Daher reißen die vielfältigen Usurpationen, Gewaltthätigkeiten und Unterdrückungen von allen Seiten herein, und man sucht ihnen umsonst die Dämme der Gerechtigkeit entgegen zu setzen. Nicht alle Menschen sind aufgelegt, die Vernunft über die Leidenschaften zu erheben. Daher entstehen die großen Revolutionen, vor welchen wir keinen Augenblick sicher sind. Wenn sich aber die politischen Völker einst zusammenthun werden, für die Sicherheit der Schwä-

chern zu sorgen, alsdann werden die Staaten eben so sicher vor Ueberfallung und Gewaltthätigkeiten sein, so sicher ein ruhiger Bürger in einer gesitteten Stadt sein Leben zubringen und seines Vermögens froh sein kann. Will man uns die Hoffnung zu diesem glücklichen Zeitpunkte versagen, so erhellt doch wenigstens daraus, daß man sich mehr über den Mangel der Geselligkeit, als über die Geselligkeit zu beklagen habe.

Jene wüsten Zeiten sind nunmehr, Dank sei der weisen Vorsehung! vorüber, da sich ein Tyrann zum eigenmächtigen Herrn über unsere Handlungen aufgeworfen hat; wir können uns allenthalben in dem Bezirke unserer Pflicht einschließen und sie ausüben. Wir haben, wenn wir nicht thöricht furchtsam, oder lasterhaft sein wollen, weder von unsern Oberherrn, noch von unsern Nebenmenschen so schreckliche Uebel zu befürchten. Je mehr die Geselligkeit zunimmt, desto ruhiger werden wir in dem Besitze unseres Vermögens, desto friedsamer können wir jenem sanften Vergnügen nachgehen, das aus der Erfüllung unserer Pflichten entspringt; und wer sich alsdann noch nach Freiheit sehnt, der will einen Schatten umarmen, oder er will ungestraft lasterhaft sein.

Werden die sonderbaren Köpfe niemals aufhören, wenn sie nur eine einzige Wahrheit an das Licht gebracht haben, lieber ganze seltsame Systeme aufzurichten, als diese Wahrheit nackt vorzutragen? Mandeville hat gefunden, daß die weisen Gesetzgeber ihren Schöpfer nachahmen, und das unvermeidliche Uebel in einem Staate zum Nutzen desselben anwenden sollen, und er glaubt gefunden zu haben, daß die Laster eben so nützlich wären, als die Tugenden. Er übertreibt diesen Gedanken nur ein wenig; und er jagt tausenden den Schrecken oder den elenden Trost ein, er spräche dem Menschen alle Tugenden ab. Hobbes hat bemerkt, daß die Menschen im Stande der Natur durch keine Gesetze irgend zu etwas verbunden wären, und daß in solchem Falle ungemein viele Irrungen entstehen müßten, weil die Menschen noch kein Eigenthum eingeführt, keine Güter ausgetheilt und keinen Vergleich unter sich getroffen hatten. Diese Meinung brauchte er nur ein einziges Mal nicht behutsam genug vorzutragen, um das Ansehen zu gewinnen oder um vielleicht sich selbst zu bereden, daß er die innerliche Gesetzmäßigkeit der Handlungen auf einmal aufheben könnte. Rousseau hat gefunden, daß sich die Natur gegen den Wilden nicht so ungütig bezeigt, als man

glaubt; daß sie es ihm niemals an Zufriedenheit und Ruhe hat fehlen lassen, und daß nichts stiller und friedsamer sei, als das menschliche Geschlecht im Stande der Natur. Und er will erwiesen haben, daß ein Mensch, der noch halb ein Vieh ist, glückseliger sei, als alle gesitteten Bürger der Erde; und daß wir besser thäten, wenn wir uns nicht ferner von dem Viehe entfernten.

Ich glaube, eine Menge trübsinniger Enthusiasten hat den Grund zu dieser wunderbaren Denkungsart gelegt. Sie haben sich beflissen, diese Welt mit verhaßten Farben abzuschildern. Sie haben sie einen Kerker, ein Jammerthal genannt, um durch deren Verdunkelung den Glanz einer herrlichen Zukunft desto mehr in unsern Augen zu erheben. Allein worin wird meine Glückseligkeit in jenem Leben bestehen? In Erkenntniß der Wahrheit, in der Beschauung der göttlichen Werke, in der Freude an ihrer Vortrefflichkeit? Wohlan! so soll sich meine Zukunft schon in diesem Leben anfangen. Der Vorschmack, den ich hienieden daran haben kann, macht mir die Welt zu einem Paradiese.

Ist es wahr, wie unser Schriftsteller sagt, daß ein jeder gesitteter Mensch in seinem Herzen wünscht, erst Reichthümer, dann Unterthanen, dann Sklaven zu haben, und alsdann alles um sich herum zu erwürgen, um allein Herr über die ganze Natur zu sein? Ich würde mich entsetzen, wenn ich glauben könnte, daß dieses mehr als eine übertriebene Figur aus Rousseau's misanthropischer Beredsamkeit sein könnte. Nein! liebster Freund! diese Ansicht ist für die geheimen Wünsche des allerverstocktesten Tyrannen noch zu schrecklich, und sie soll der Wunsch eines jeden gesitteten Menschen sein? Wie schwer läßt uns Rousseau hier seinen Unwillen fühlen! oder vielmehr, was sollen wir von ihm selbst für eine Meinung hegen, wenn wir lieblos genug wären, ihn für einen gesitteten Menschen nach seiner Beschreibung zu halten?

Es soll einem Wilden leichter ankommen, glaubt unser Schriftsteller (S. die 13. Anmerk.), sich in die Denkungsart zu versetzen, die zu einem gesitteten Leben erfordert wird, als einem gesitteten Menschen, sich bis zu den Vergnügungen eines Wilden herunterzulassen. Alle Bemühungen eines sittlichen Menschen, sagt er, haben entweder seine Bequemlichkeiten, oder das Ansehen, darin er bei seinem Nebenmenschen zu stehen wünscht, zum Zwecke; da wir hingegen gar nicht begreifen können, was für ein Vergnügen ein Wilder fände, sich beständig in einem

Walde aufzuhalten, oder in eine schlechte Flöte zu blasen, ohne einen Laut herausbringen zu können. Ich kann mit den beiden Endzwecken, die er allen unsern Bemühungen zum Ziel setzt, unmöglich zufrieden sein, wenn er nicht alles sittliche Vergnügen von der Erfüllung unserer Pflichten, von der Erkenntniß der Wahrheit, der Schönheit, der Ordnung, von der innern Ueberzeugung eines richtigen Wandels, wenn er nicht alle diese Empfindungen, sage ich, sehr gezwungen auf das Ansehen, darin wir bei unsern Nebenmenschen zu stehen wünschen, abzielen lassen will. Wäre aber dieses, so wird ein Wilder die Zierde aller gesitteten Menschen sein müssen, wenn er sich alle diese seligen Empfindungen in ihrem ganzen Bezirke nur vorstellen will. Wir dürfen aber nur unsere Kinder ansehen, die ihre Lust zu haben scheinen, wenn sie in einer Pfütze plätschern, um uns das Vergnügen vorzustellen, wenn er in eine schlechte Flöte bläst, ohne einen Ton herausbringen zu können.

Je gröber unsere Sinne sind und je eingeschränkter unser Verstand ist, desto unthätiger ist unser Geist, und desto weniger Abwechselung müssen wir in unsern Ergötzlichkeiten haben. Wir würden uns vor langer Weile den Tod wünschen, wenn wir keine andere Beschäftigung hätten, als in einem Sumpfe zu plätschern, oder in eine schleche Flöte zu blasen, ohne einen Ton herausbringen zu können. Es ist uns alles zu sehr einerlei in der Lebensart eines Thieres; wir sind wirksamer, wir wollen Mannigfaltigkeit in unsern Gedanken, Mannigfaltigkeit in allen unsern Verrichtungen haben. Ein Wilder hingegen muß seine Lebensgeister allzu sehr anstrengen, seine Kräfte allzu sehr ermüden, wenn er sich nach unserer Lebensart bequemen will. Er sucht daher einen geringen Grad der Abwechselung, der sich für seine eingeschränkte Fähigkeit schickt; und alle unsere Bemühung, einen Wilden zu unserer Lebensart zu gewöhnen, muß fruchtlos sein, wenn wir nicht eine Reihe von Vätern und Kindern allmählig die Stufe hinaufsteigen lassen, die wir in so viel Jahrhunderten durchreist sind. Folgt aber hieraus, daß wir schlechter geworden sind, oder ist es nicht vielmehr ein Beweis, daß sich unser Gefühl geadelt und unser Wesen um eine Stufe erhöht hat?

Ich leugne nicht, daß gewisse schädliche Künste, der Geselligkeit unbeschadet, hätten wegbleiben mögen; ich leugne nicht, daß gewisse Misbräuche in das gesellschaftliche Leben eingeschlichen sind, die ohne Nachtheil abgeschafft werden können; allein man

würde dem Herrn Rousseau Dank wissen, wenn er diese Misbräuche ausfindig gemacht und diese schädlichen Künste angezeigt hätte, ohne die wahre Würde unseres Lebens, ohne die Geselligkeit anzufeinden. Seine Schrift würde, wenn er sie mit der ihm eigenen starken Beredsamkeit ausgeschmückt hätte, nicht weniger gefallen, aber unstreitig mehr Nutzen gehabt haben.

Ich könnte noch unzählige andere Stellen anführen, darin Rousseau entweder sich selbst widerspricht, oder augenscheinlich seiner Misanthropie allzu sehr nachhängt. Ich könnte unter andern zeigen, wie er dem Beweisthume eines Locke in der 10. Anmerk. überaus schwache Gründe entgegensetzt; wie er die ungegründeten Klagen eines Vossius billigt, an welchen ein Gemüth, das nicht für eine sonderbare Lehre eingenommen ist, nimmermehr Theil nehmen wird; allein ich fürchte mich, Ihre Geduld zu misbrauchen. Ich will mich daher begnügen, noch über den Ursprung der Sprachen, und über die Art, wie Rousseau davon schließt, einige Anmerkungen hinzuzufügen. Wir haben uns sehr oft von dieser schwierigen Materie unterhalten; und ich glaube, es wird Ihnen nicht unangenehm sein, hier alles dasjenige geschrieben zu lesen, was wir in unsern Unterredungen hierüber mündlich abgehandelt haben. Ich werde mich nicht aufhalten, alle Schwierigkeiten zu wiederholen, die Rousseau findet, den Ursprung der Sprachen auf eine natürliche Art zu erklären. Ich setze zum voraus, Sie haben seine Abhandlung gelesen. Ich eile also zu meinen Anmerkungen. Jedoch ich muß einige allgemeine Betrachtungen vorausschicken.

Ein jeder, der auf seine eigene Empfindungen Acht hat, wird bemerken, daß er nie einen Begriff haben könne, ohne natürlicher Weise auf einen andern Begriff zu fallen, der mit diesem am meisten verknüpft ist. Ich gedenke an einen Besuch, den ich gestern abgestattet habe, und ich erinnere mich der ganzen Gesellschaft, die allda zugegen gewesen ist, aller Reden, die dort vorgefallen sind, aller Gemälde, mit welchen die Stube ausgeziert war. Ich denke an das Schachspiel, und mir fällt die Partie bei, die ich neulich von zwei Fremden auf einem Caffeehause habe spielen sehen. Von diesem falle ich auf ein Gespräch, das daselbst von zwei andern ist gehalten worden, und endlich auf das lächerliche Betragen eines Franzosen, der die Aufmerksamkeit der ganzen Gesellschaft auf sich zog. Man sieht deutlich, daß alle diese Begriffe gewissermaaßen mit einander verknüpft

sind, und daß die Seele nur vermittelst dieser Verknüpfung von einem auf den andern fortgeht. Wie vielerlei Arten von Verknüpfungen möglich sind, dadurch die Seele in der Reihe ihrer Gedanken geleitet werden könne, ist schwer zu bestimmen. Indessen ist gewiß, daß die Gegenstände dieser Begriffe, vermittelst 1) der Zeit, 2) des Raums, 3) als Wirkung und Ursache, oder endlich 4) durch eine gewisse Aehnlichkeit, die sie mit einander haben, verbunden sein können; wenn die Gegenstände aber in der Natur gar nicht verknüpft sind, so brauchen wir die Begriffe davon nur in unsern Gedanken entweder 5) zugleich, oder 6) unmittelbar auf einander gehabt zu haben, um sie eine lange Zeit hernach mit einander verknüpft zu sehen. Ich will diese Verbindungsarten durch Beispiele erläutern. Ich setzte den Fuß in den Garten, darin ich Sie selten vergebens zu suchen pflegte; und den Augenblick stellt sich mir Ihre ganze Bildung lebhaft vor. Sie, mein Freund, sind mit dem Garten einst in Ansehung des Raums verbunden gewesen. Ich verfolge diesen Gedanken, und verfalle auf die Nacht, die uns unvermerkt überfiel, als wir uns dort in jener Laube vergaßen. Dieses ist eine Verknüpfung in Ansehung der Zeit. Endlich gedenke ich an Sokrates Tod, davon wir uns damals unterhielten; und meine Gedanken führen mich auf seine Ankläger Anytus und Melitus, die von dieser betrübten Wirkung die Ursache gewesen sind. In allen diesen Exempeln sind die Gegenstände meiner Begriffe in der Natur verknüpft. Sie könnten es aber auch nur in meinen Gedanken sein; ja sie dürfen nur ein wenig Aehnlichkeit mit einander haben, um mich von einem Begriffe auf den andern zu leiten. Sokrates Tod kann mich auf den ähnlichen Tod des Seneca bringen; dieser auf den Tyrannen Nero, auf das Trauerspiel Britannicus, und endlich auf die Anmerkungen, die Sie einst über dieses Trauerspiel gemacht haben*).

*) Wenn man diesen Lehrsätzen gehörig nachdächte, so könnte man auf besondere Kunstgriffe gerathen, unserm Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen. Ich habe einen Menschen gekannt, der, wenn er sich alles genau erinnern wollte, was bei einer gewissen Gelegenheit vorgefallen ist, die Sprache, Mienen und Geberden der redenden Personen nachahmte, und alle ihre Worte laut zu wiederholen anfing. Durch diesen erneuerten lebhaften Eindruck erinnerte er sich der kleinsten Umstände so genau, daß sich alle darüber verwunderten, die seinen Kunstgriff anfangs verspotteten.

Diese Uebergänge von einem Begriffe auf den andern müssen auch bei einem Wilden statt finden; denn wir treffen auch bei den Thieren die deutlichsten Spuren davon an. Aber er wird die Reihe nicht sehr lange fortsetzen können, er wird bei dem zweiten oder dritten Schritte von den Gegenständen aufgehalten oder gar zurückgezogen werden. Um eine solche Kette aneinanderhangender Begriffe verfolgen zu können, wird ein Grad der Aufmerksamkeit erfordert, den man bei keinem Wilden voraussetzen kann.

Gesetzt nun, die natürlichen Menschen hätten sich ein wenig umgesehen, sie hätten in ihren Wäldern Schafe blöken, Hunde bellen, Vögel singen und das Meer brausen gehört; sie hätten dieses so oft gehört und die Gegenstände zugleich gesehen, daß die sichtbaren Bilder mit den Tönen in ihrer Seele eine Art von Verbindung erlangt hätten; so werden sie niemals ein Schaf hinter sich blöken hören, ohne sich das Bild dieses Thieres in ihrer Einbildungskraft vorzustellen. Sie werden auch das Schaf niemals sehen können, ohne den Ton einigermaßen zu empfinden, der sich in ihrer Seele mit diesem Bilde vereinigt hat. Wenn es also einem Wilden einfiele, diesen Ton nachzuahmen (wozu die Thiere selbst nicht selten Lust bekommen), so wird ein andrer Wilde, der diesen nachgeahmten Ton von ungefähr hörte, sich das Bild vorstellen, das er mit diesem Tone zu verknüpfen gewohnt ist. Dieses ist der Ursprung der nachahmenden Töne. Setzt man gewisse natürliche Laute hinzu, dadurch ein jedes Thier gewisse Gemüthsbewegungen auszudrücken pflegt, so haben wir den ersten Grundriß der Sprache; aber auch nichts mehr als einen schwachen Grundriß, der noch erstaunlich weit von der Sprache entfernt ist, dadurch wir in dem gesellschaftlichen Leben unsere Gedanken auszudrücken pflegen.

Wir wollen dieser ersten Anlage zu einer Sprache Jahrhunderte schenken, ehe sie sich hat festsetzen und gewissermaßen ausbreiten können. Man mag in einem ganzen Jahre nicht mehr gelernt haben, als einen einzigen Laut mehr nachzuahmen. Die Menschen, welche nach Rousseau (S. die Anm. c. S. 209.) genöthigt wurden, näher zusammen zu kommen, mögen diese künstlichen Nachahmungen von ihren größten Genies durch die Länge der Zeit gelernt und einer dem andern mitgetheilt haben. Wir können der Jahre so viel annehmen, als nöthig ist; genug man hat gesehen, daß zu diesem ersten Schritte keine ausgebildete

Vernunft, keine göttliche Eingebung, sondern nichts, als eine Einbildungskraft und ein Vermögen sich vollkommener zu machen erfordert wird.

Die Anmerkung, wie viel Zeit zu der mindesten Veränderung und zu ihrem allmäligen Wachsthume nothwendig sei, dabei sich Rousseau so oft aufgehalten hat, scheint mir überhaupt unerheblich. Man bedenke, durch wie viel erfindsame Hände unsere Hüte haben gehen, wie viel Mal sie nach Gellert's Beschreibung haben den Erben gelassen, und von diesen verändert werden müssen, bevor sie dreispitzig aufgestutzt und mit einem Knopfe haben verziert werden können. Allein ich glaube immer noch, daß es mit dieser herrlichen Erfindung etwas schneller hat zugehen können. Der erste, der sich einen Filz aufgesetzt hat, mag ihn vielleicht gleich schwarz gefärbt, mag ihn vielleicht gleich mit einem Knopfe versehen haben, um ihn nach Belieben herunterlassen oder aufschürzen zu können. Eben also geht es mit allen Erfindungen. Die müßigen Tage der ersten Bewohner der Erde, und die Menge der Menschen, die alle noch sehr wenig zu lernen hatten, können vielleicht den Fortgang einer Erfindung mehr befördert haben, als Jahrhunderte, die uns zu jeder kleinen Verbesserung unentbehrlich scheinen. . .

Wir haben noch den Uebergang von diesen bloß nachahmenden auf willkürliche Töne begreiflich zu machen. Wir müssen erklären, wie die Menschen, die vor der Erfindung der Sprachen weder Logik noch Sprachkunst haben konnten, sich haben können einfallen lassen, die Gegenstände durch solche Töne anzudeuten, die mit den Gegenständen selbst gar nichts gemein haben. Ich werde mich abermals auf nichts anders, als auf die Gesetze der Einbildungskraft zu beziehen haben. Das wirkliche oder nachgeahmte Blöken der Schafe rief nicht allein das Bild dieser Thiere in unser Gedächtniß zurück; sondern man dachte zugleich an die Wiese, darauf diese Schafe, geweidet hatten und an die Blumen, mit welchen diese Wiese häufig geschmückt war. Die erste Anlage der Sprache wird die Menschen vermuthlich in den Stand gesetzt haben, einer etwas längern Reihe von Einbildungen nachzuhängen. Man ist also gewohnt worden, durch den nachahmenden Laut nicht nur das Thier, sondern die Wiese, die Blumen u. s. w. anzudeuten. Man brauchte alsdann nur die mittleren Glieder, die Schafe und die Wiese, wegzulassen, um bei Anhörung eines ursprünglich nachahmenden Tones an die

Blumen zu gedenken, in Ansehung deren dieser Laut ein bloß willkürliches Zeichen genannt werden kann.

Ich will mich abermals bei der Länge der Zeit nicht aufhalten, die da hat verstreichen können, bevor dieses Spielwerk zu einer Sprache angewachsen ist. Man sieht wenigstens, daß alles natürlich hat zugehen können, und daß wir nicht nöthig haben, das höchste Wesen mit einer Erfindung zu belästigen, die uns nach Rousseau's Meinung so schädlich gewesen ist.

Auch ist es falsch, wenn Rousseau sagt, man hätte anfangs einem jeden einzelnen Gegenstande einen besondern Namen gegeben; und wenn dieser Baum z. E. A genannt ward, so hätte man den andern schon B nennen müssen. Diese Art, die Gegenstände zu benennen, scheint mir für Wilde allzu methodisch. Ich bilde mir ein, man hat z. B. einen Vogel auf einem Baume singen hören, und hat diesen Ton angenommen, den Baum selbst dadurch anzudeuten, weil man vielleicht geglaubt haben mag, der Baum selbst habe diese Töne formirt. Nun haben sie unmöglich Scharfsinnigkeit genug besessen, zwei Bäume auf einmal zu betrachten, und sie von einander zu unterscheiden (S. Anm. 11.); sondern wenn sie diesen Baum verlassen und sich einem andern genähert hatten, so gedachten sie an keinen Unterschied der Oerter und der Umstände, und hielten diesen Baum mit dem vorigen für einerlei. Sie werden also vermuthlich auch von diesem Baume die Töne erwartet haben, die sie unter dem vorigen vernommen hatten, weil sie es gar nicht merkten, daß dieses ein anderer Baum, und nicht der vorige sei; und folglich werden sie ihn durch eben denselben Ton angedeutet haben.

Und überhaupt alle Gegenstände von einerlei Art, die ihnen nach und nach unter die Augen gekommen sind, wurden von ihnen mit eben demselben Namen belegt; nicht weil sie ihre Aehnkeit einsahen, sondern weil sie ihren Unterschied nicht bemerken konnten; weil sie auf die Verschiedenheit der Oerter und der Umstände nicht Acht hatten, und daher alle Gegenstände, die fast einerlei Eindruck auf ihre Sinne machten, für einen und eben denselben Gegenstand ansehen mußten. Stellten sich ihnen viele von einerlei Art auf einmal dar, so war ihnen dieses eine ganz neue Erscheinung. Es wird Ueberlegung dazu erfordert, wenn wir von einer Heerde sagen wollen, sie sei eine Versammlung von Thieren. Wir müssen erst ein jedes einzeln betrachtet haben, und dann wiederum zum Ganzen referiren, wenn wir davon

überzeugt sein wollen. Einem Wilden hingegen müßten sich viele Schafe unter einem andern Bilde vorgestellt haben, als ein einziges; und er wird ihnen zusammen auch einen ganz andern Namen beilegen.

Indem man also einem jeden sinnlichen Eindrucke, den viele einzelne Dinge mit einander gemein haben, eine Benennung gab, so entstanden die Hauptwörter. Nachdem man aber die Oerter und Umstände besser zu unterscheiden anfing, ward man auch gewisser Individualunterschiede inne, dadurch sich jedes einzelne Ding von allen andern seiner Art unterscheidet. Damals erfuhr man erst, daß die Eindrücke, die man zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Oertern gehabt hat, nicht von eben demselben, sondern von einem ähnlichen Gegenstande herrührten. Man widmete einem jeden Individualunterschiede einen besondern Ton, und solchergestalt entstanden die Beiwörter. Ich überlasse es einem jeden, der Gelegenheit und Muße dazu hat, alle diese Vermuthungen auch in Ansehung der Zeitwörter auszuführen. Besonders könnte ihm die dritte Art von Verbindung zwischen unsern Begriffen, die Verbindung der Wirkungen mit den Ursachen, den Grund dazu legen.

Man trifft in allen Sprachen noch die deutlichsten Merkmale an, daß sie anfangs aus lauter nachahmenden Tönen bestanden haben. Die nachdrücklichen Wörter, deren sich die Dichter mit Nutzen zu bedienen wissen, unterscheiden sich alle durch einen gewissen nachahmenden Klang, dadurch sie die Gegenstände überaus sinnlich bezeichnen. Man trifft in allen Sprachen eine ziemliche Anzahl von solchen Wörtern an. Indessen hat Dubos gezeigt, daß sie in den Stammsprachen weit häufiger zu finden sind, als in den abgeleiteten Sprachen, in welchen sie immer, durch die hinzukommende Kunst, einen Theil ihres Nachdrucks verlieren. Man sehe seine vortreffliche Vergleichung zwischen der lateinischen und französischen Dichtkunst, die aus diesem Grunde zum Besten der erstern hat ausfallen müssen, weil sie als eine weniger abgeleitete Sprache eine größere Anzahl von sinnlichen Wörtern aufzuweisen hat.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.